Relatos y recuerdos de Pedro, un rondero nomatsiguenga de Pangoa

Foto: Mariella Villasante

Escrito por **Mariella Villasante** **Revista Ideele N°277. Marzo 2018**

In memoriam. Pedro falleció en Pangoa el 16 de junio de 2017

"Sin las rondas, Sendero podría estar no solo amenazando la capital sino controlando la sierra. Por todo lo que han hecho para mantener al país a un paso del borde del abismo, lo mínimo que debemos a estos campesinos es darles la palabra para que nos hablen de sus visiones del pasado y esperanzas del futuro."
Orin Starn (*Hablan los ronderos*, 1993: 8)

La realidad de la guerra interna en la selva central y el rol jugado por las rondas nativas es todavía poco conocida en las disciplinas de ciencias sociales y de historia; ello a pesar de que actualmente nada impide realizar trabajos de campo y recoger los testimonios de los ronderos de esta región del país. El Informe final de la Comisión de la verdad y la reconciliación (IF de la CVR), permite situar el marco general de la guerra interna, y aunque la sección consagrada a los "Comités de autodefensa", o rondas campesinas antisubversivas, es reducida, los datos son interesantes en términos comparativos[1]. De otro lado, los testimonios[2] son una fuente fundamental para la reconstrucción de la acción de las milicias civiles de la guerra interna, tanto en la sierra como en la selva (IF, Tomo II, 5.1.5. Rondas de colonos y rondas nativas en la selva central: 295-296).

Este texto es una pequeña contribución a los trabajos sobre esta región olvidada del país a partir de los relatos de un rondero, que llamaremos "Pedro", de una comunidad nomatsiguenga de Pangoa (Satipo, Junín). Los Nomatsiguenga y los Ashaninka son parientes cercanos, de lengua arahuac, pero cada cual tiene una identidad étnica particular, los Nomatsiguenga son menos numerosos que los Ashaninka; y ambos pueblos originarios representan un tercio de los nativos amazónicos peruanos.

TEMAS

Actualidad Agricultura Ciencia Colaboraciones Conflictos sociales Cultura Debate Deporte Derechos Humanos Economía Editorial Educación Ensayo Entrevista Especiales Especial Portada Filosofía Género Historia Homenaje Humor Indice Internacional Justicia LGBTIQ Medio ambiente Medios de comunicación Memoria Migración Narcotráfico Organizaciones sociales Personajes Podcast Política ambiental Política laboral Políticas públicas Políticas sociales Pueblos Indígenas Salud Salud mental Seguridad Seguridad Ciudadana Sin categoría Terruqueo Urbanismo

ARCHIVO

- **Número Actual**
- **Revista N° 306**
- **Revista N° 305**
- **Revista N° 304**
- **Revista N° 303**
- **Revista N° 302**
- **Revista N° 301**
- **Revista N° 300**
- **Revista N° 299**
- **Revista N° 298**
- **Revista N° 297**
- **Revista N° 296**
- **Revista N° 295**
- **Revista N° 294**
- **Revista N° 293**
- **Revista N° 292**
- **Revista N° 291**
- **Revista N° 290**
- **Revista N° 289**
- **Revista N° 286**
- **Revista N° 285**
- **Revista N° 280**
- **Revista N° 279**

Como Orin Starn ha notado en la presentación del libro que ha editado, *Hablan los ronderos. La búsqueda de la paz en los Andes* (1993), es muy importante recoger las voces o los discursos de los comuneros que tomaron las armas durante la guerra interna, a menudo ausentes de las publicaciones sobre el tema; pero "*sería equivocado tomar los testimonios como una ventana transparente sobre lo que pasa*", en nuestro caso, en la selva central. En efecto: "*Cada campesino percibe la historia de las rondas a través de los filtros condicionados por factores que van desde experiencias personales hasta convicciones políticas*." (Starn 1993: 7).

Starn propone además tres ideas importantes para el análisis de los discursos de los ronderos del país. En primer lugar, hay que considerar que el Estado reconoció las rondas campesinas "*pacíficas, democráticas y autónomas*" en octubre de 1986 (Ley de Rondas campesinas n° 24571). Más tarde, el 8 de noviembre de 1991, el ex presidente Alberto Fujimori promulgó el Decreto n° 740, que organiza la posesión y el uso de armas de las rondas campesinas y de los Comités de auto-defensa (CAD). El antropólogo Oscar Espinoza, que ha publicado un primer libro, muy interesante, sobre el tema en 1995, ha notado que, según este dispositivo, las armas pueden ser adquiridas por compra o por donación estatal; y deben ser empleadas "*en actividades de autodefensa de su comunidad para evitar la infiltración terrorista y el narcotráfico, defenderse de los ataques de éstos y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional del Perú en las tareas de pacificación*." (Espinosa 1995: 35). En una palabra, los ronderos fueron considerados como "*defensores de la patria contra los enemigos de la democracia*". Sin embargo, las Fuerzas Armadas reprimieron también las acciones de las ronderos y en ciertas ocasiones los acusaron de terrorismo y los atacaron. En segundo lugar, los campesinos y los nativos se organizaron por múltiples razones que conciernen la sobrevivencia, pero también las ambiciones personales, los intereses económicos o las ideologías políticas. En tercer lugar, hay que tener en cuenta que los relatos de los ronderos se sitúan en el marco de un proceso muy complejo de transformación local, regional y nacional y que conciernen: la migración, la violencia, el narcotráfico, la alfabetización, el evangelismo, las nuevas tecnologías y la crisis económica. Estos rasgos de transformación estructural propuestos para la sierra y para la costa al inicio de los años 90, siguen siendo de actualidad en 2017.

Las rondas campesinas y nativas han sido fundamentales en el proceso de "pacificación", es decir en el triunfo militar sobre los dos grupos terroristas que tomaron las armas contra el Estado y contra la sociedad peruana, el Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Y, como recalca Orin Starn, lo mínimo que debemos hacer es dar la palabra a los ronderos para que nos hablen de sus experiencias en la guerra y de sus esperanzas para el futuro.

Dicho esto, el análisis debe ser objetivo y no debe ocultar una realidad ordinaria en las guerras de cualquier tipo, que concierne la violencia de los actores armados. El IF de la CVR plantea de manera clara la posición paradójica que han jugado los ronderos durante la guerra interna; sin embargo, yo considero que en el fondo este rol no ha sido muy diferente del que han jugado las fuerzas del orden. Ambos grupos armados han defendido la vida y los bienes de los pobladores civiles, pero también han atacado al "enemigo". Dicho esto, sin el concurso de las fuerzas combinadas de las fuerzas del orden y de los ronderos, los terroristas del PCP-SL y del MRTA no hubieran podido ser vencidos definitivamente, y en un lapso de tiempo relativamente reducido, si tomamos en cuenta la trágica experiencia de violencia interna en Colombia, en Guatemala y en Honduras.

Veamos el caso de Pedro. En tanto dirigente de varias comunidades y como rondero, Pedro ha jugado un rol político importante en la zona de Pangoa y tiene una visión lúcida y distanciada sobre sus "paisanos" Nomatsiguenga y sobre los Ashaninka. En la época de los hechos él era un joven cuyo padre era autoridad local desde hacía mucho tiempo. Ni su familia ni él pertenecían a ningún partido, y la entrada en la guerra fue provocada por la urgencia de asumir la propia defensa ante los ataques senderistas. Era pues una cuestión de sobrevivencia.

La zona de Pangoa no estaba directamente conectada al narcotráfico en los años 1980-1990, pero está cerca del valle del río Ene, donde se expandía el cultivo de coca (en manos de los colonos andinos) y la fabricación de cocaína. Pangoa era una antigua tierra de misión católica de los padres franciscanos, pero el evangelismo fue traído por los colonos andinos. Cuando Sendero Luminoso empieza sus entradas en la selva central a través de los colonos y de otros foráneos de Ayacucho y de Huancavelica, la zona estaba relativamente alejada del Estado peruano, aunque los niños iban a las escuelas, y los nativos tenían chacras y trabajaban para ganar dinero y participaban activamente en el mercado local. Su situación era la de muchos campesinos pobres en vías de integración a un mercado y a una sociedad local en la cual el Estado estaba ausente y donde habían pocas autoridades; los nativos vivían bajo la dominación económica de los colonos andinos, y sujetos a la discriminación y al racismo ordinarios (Villasante 2015d, 2016c).

La organización de las rondas nativas fue un hecho inédito en la historia local, contrariamente a la situación de los campesinos de Cajamarca, que conocían este tipo de organización de defensa y de imposición del orden social y de justicia desde los años 1970. Las rondas campesinas de defensa armada para luchar contra el PCP-SL emergen a partir de 1983. Estas rondas, organizadas de manera informal en todas las zonas del conflicto armado, fueron puestas oficialmente bajo el control de las Fuerzas Armadas a partir de noviembre 1991, cuando se promulgó el Decreto Legislativo 741, que en su artículo primero reconoce a los comités de autodefensa como "*organizaciones de la población surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de su comunidad*." (Starn 1993: 5; Espinosa 1995: 52 *et sqq*.).

El contexto de esta contribución

- **Revista N° 274**
- **Revista N° 272**
- **Revista N° 271**
- **Revista N° 255**

AUTORES

AUTOR

Mariella Villasante

Doctora en antropología (École des Hautes études en sciences sociales, París), investigadora asociada al Instituto Riva Agüero y al Instituto de democracia y derechos humanos, PUCP. Especialista del Perú y de Mauritania. Comenzó sus trabajos de campo entre los Ashaninka de la selva central en 1978, obtuvo su Licencia en antropología en la PUCP en 1983. Luego estudió en la Universidad de Ginebra en 1983, y empezó sus trabajos de campo en Mauritania en 1986-1988. Tuvo su tesis doctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris en 1995 (Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France). Ha retomado sus investigaciones en el Perú en 2008, centradas sobre la violencia política en el país y entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central. Ha traducido y publicado el Hatun Willakuy en francés en junio de 2015. Sobre Mauritania, ha publicado artículos y cuatro libros. Sobre el Perú ha publicado una treintena de artículos, la traducción al francés del Hatun Willakuy [2015], y tres libros: Violence politique au Pérou. Essai d'anthropologie de la violence, (2016); Chronique de la guerre interne au Pérou, 1980-2000 (2018). En octubre de 2019 ha publicado: La violencia política en la selva central del Perú, 1980-2000. Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra

Después de haber realizado mis primeros trabajos de campo en la provincia de Satipo, y en el Río Tambo, entre 1979-1983 (Villasante 1983), he retomado mis investigaciones de antropología en el país en 2008. Desde entonces, he traducido al francés el *Hatun Willakuy* (Villasante 2015c), he reconstruido los hechos centrales de la violencia política a nivel nacional (Villasante 2016c), y estoy recogiendo testimonios de los Ashaninka y los Nomatsiguenga que han vivido de cerca la guerra interna en la provincia de Satipo (Junín); una parte de mis datos ya ha sido publicada (Villasante 2012, 2014a, 2014b, 2015a, 2015b, 2015d), 2016a, 2016b, 2017).

Los trabajos que realizo en la selva central han sido posibles gracias al apoyo constante de Luzmila Chiricente Mahuanca, dirigente nacional que conocí al inicio de mis estudios de antropología, en 1979. Luego de ocupar cargos de responsabilidad en su comunidad de Cushiviani (Río Negro, Satipo), Luzmila participo como dirigente local y regional en la organización de la auto-defensa de las comunidades ante el avance del PCP-SL y del MRTA, durante toda la guerra interna en la selva central y en el período de pacificación. En 2006, fue nombrada miembro del Consejo nacional de reparaciones de víctimas del conflicto armado interno, y sigue participando en los trabajos del Registro Único de víctimas del conflicto (Chiricente 2014).

Los relatos de Pedro que vamos a presentar han sido registrados en julio de 2010, en enero y en julio de 2011 y forman parte del corpus de datos de campo que estoy recogiendo para elaborar un libro sobre el tema (Villasante, *La violencia política en la selva central del Perú, 1980-2000. Una guerra civil desconocida*), y que debe ser publicado en el Perú en 2018.

Tres ideas guían la presente contribución. La primera, también evocada por Orin Starn (1993) considera que la memoria de la violencia varía en relación con la posición personal y social de la persona que habla. Sin embargo, la memoria es diferente de la historia. En efecto, cuando se recogen testimonios sobre el período de la guerra interna debemos tener en cuenta que la *memoria* de lo ocurrido es una reconstrucción del pasado, cercana pero distinta de la *historia verdadera,* para emplear la expresión de Paul Veyne[3]. Los relatos que vamos a examinar proceden en parte de la representación personal del mundo de Pedro, y en parte de la reconstrucción inconsciente, influenciada por su entorno y sus vivencias.

Luzmila Chiricente (de pie) en el Congreso de Gloriabamba, 1995 (©Chiricente)

En segundo lugar, y desde el punto de vista conceptual y metodológico, la situación de los nativos amazónicos no es singular en el marco del análisis de la violencia política en el Perú. Es cierto que los nativos de esta región tienen particularidades culturales, creencias y prácticas singulares, pero ello no significa que haya que examinar su caso como un exotismo, como un hecho extra-ordinario. En antropología política, lo que interesa de manera central es reconstruir y analizar las experiencias sociales de las sociedadeshumanas que, en nuestro caso, han vivido y afrontado un largo período de violencia, y no insistir sobre el particularismo cultural de sus vivencias. Esta perspectiva de trabajo, propia de la antropología social, hace posible establecer comparaciones entre los discursos de los nativos amazónicos y los campesinos andinos, y en general con personas que han vivido situaciones de violencia extrema en cualquier parte del mundo. Si los modos de respuesta pueden variar, ello es menos importante que el establecer la *unidad de la especie* humana (Levi-Strauss 1949, Héritier 1996).

En tercer lugar, los pobladores nativos y andinos de la selva central han sufrido tanto como aquellos de Ayacucho, de Huancavelica y de Apurímac durante la guerra interna y han tenido una *guerra civil* pues las poblaciones se han dividido en dos campos durante varios años, y la conciencia de esta

interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga. Estudio de antropología de la violencia, Prefacio de Salomón Lerner. Un libro de síntesis ha sido publicado en octubre de 2022: La guerra interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga. Estudio de antropología de la violencia y Muestra fotográfica (CD de música ashaninka tradicional), Instituto Riva Agüero-PUCP e IDL. Desde 2019 trabaja sobre las creencias, el chamanismo y el arte musical ashaninka en colaboración con el Instituto Riva Agüero y el Centre de recherches en ethnomusicologie (CREM, Francia).

situación persiste hasta la actualidad (Villasante 2016c: 21-22). La hipótesis no es nueva pues ya ha sido evocada, entre otros, por Alberto Flores Galindo[4] y por Cecilia Méndez[5], aunque parezca chocante para algunos colegas que, por razones ideológicas y algo dogmáticas, no la aceptan. Habría que aceptar simplemente que cuando los miembros de una misma nación, aún débil y en proceso de construcción como nuestra nación peruana, se afrontan con las armas, se asesinan mutuamente en nombre de ideas dogmáticas y de partidos, se trata de una *guerra civil*. El hecho que todo el territorio no haya entrado en esta dinámica no excluye el considerar que en los centros del conflicto se vivió una guerra "entre prójimos", como escribió Kimberly Theidon (2004).

I. La entrada de Sendero Luminoso a la selva central

El primer tema abordado con Pedro ha sido la entrada del PCP-SL a la selva central. El Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) ha llegado a la selva central desde 1982, escapando al avance de las Fuerzas Armadas en la sierra de Ayacucho. Era una vía de escape fácil siguiendo el curso del río Apurímac que luego de su confluencia con el río Mantaro forma el río Ene, y que unido al río Perené forma el río Tambo [Ver el Mapa]. Un territorio ocupado desde siempre por los grupos étnicos Nomatsiguenga y Ashaninka, de lengua arahuac, y donde vivían también colonos andinos gracias a los programas de desarrollo del Estado peruano ulteriores a la Reforma agraria de 1968. Estos grupos de colonos fueron los primeros que adhirieron al PCP-SL y en menor medida al MRTA (Santos y Barclay 1995, Espinosa 1995, Villasante 2012). En 1988, el gobierno de Alan García declaró las provincias de Satipo, de Chanchamayo y de Oxapampa en estado de emergencia. La "pacificación" se estableció a lo largo de los años 1991-1995. Sin embargo, los remanentes del PCP-SL, sobre todo las bandas de los hermanos Quispe Palomino, asociados al narcotráfico, han podido permanecer activos hasta la actualidad en los valles de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), que siguen estando militarizados.

La entrevista (grabada) se desarrolló en la casa de Pedro, en su comunidad de Pangoa. Vamos a presentar los relatos y luego analizar los temas más importantes, aportando algunos datos del Informe Final de la CVR y de algunos autores.

Relato n° 1: La entrada de los "Senderos" a la selva central y a Pangoa

"Sucede que hemos recibido cuentos, historias que decían que tenían que venir unos hombres a la selva, pero no se sabía cuándo, pasaron los años y no llegaban. Pero ya estaban haciendo sus bases, desde 1965 había la guerrilla, esos restos son los que han creado los Senderos en 1980. Comenzaron con los jóvenes, adultos para informarles sobre su organización.

En 1985 empiezan a aparecer en las comunidades de Pangoa, diciendo que su política es buena, que van a luchar contra la policía y contra el ejército y que se van a apoderar de muchos bienes en el futuro; que vamos a tener carros, tiendas, muchas cosas; con ese cuento han estado andando en las comunidades.

En 1988, ya entran a los anexos donde ellos ya trabajaban con los colonos de la sierra, sobre todo de Ayacucho, de Huancavelica, de Apurímac; los que no les hacían caso los tomaban a la fuerza. Ellos dictaminaron que debían llevar al cautiverio a las autoridades representativas, pero, sin embargo, comenzaron a raptar a las personas. Decían que iban a cambiar, a reestructurar la vida social, sin adúlteros, sin ladrones, que todos debían cambiar. Comenzaron a perseguir a las autoridades porque entre ellos hay corrupción, ellos cobran por las denuncias. Hicieron una estrategia de llevarse a las personas de un sitio a otro sitio. Por ejemplo, los que capturaban en Satipo los llevaban a Pangoa. Ahí les sacrificaban, les mataban y les colgaban un tremendo letrero que decía "*SL tiene mil ojos, mil oídos y sabremos quién lo puede tocar este cadáver*". Sólo los buitres y los perros se los comían, no podíamos hacer nada.

En 1989, mi padre (…) vió los crímenes ocasionados en las comunidades, habían 3-4 muertos por noche, traídos de otros sitios, como ejemplo los mostraban, para que tengamos miedo. Entonces mi padre reunió a la gente de nuestra comunidad de Pangoa, como R.C., R., y A.C. y otros para afrontar los crímenes. Todavía no sabíamos que eran los Senderos, ellos decían que eran guerrilleros. En ese tiempo veíamos autoridades de otros sitios colgados en los puentes, o eran adúlteros o eran autoridades. No había ronda todavía. Nos organizamos recién en 1989.

Ahí descubrimos que no eran guerrilla, eran Sendero Luminoso, la gente venía de la antigua guerrilla de 1965, que querían volver el país izquierdista, comunista. Afrontamos la situación con capturas en 1990, hubo una batalla campal en San Antonio de Sonomoro [1990], cuando se mataron cientos de gentes, niños, autoridades, todo. Alberto Casandro era jefe de San Ramón, el tenía una ahijada que la habían matado en Sonomoro, entonces, enfurecido se fue a buscarlos con un revolver calibre 22. Él informo que los colonos de San Ramón y de San Martín eran los mismos. Organizamos un equipo de informantes Nomatsiguenga. Había algunos colonos también. Se afronta, se hace el primer crimen con el hombre que había participado en la matanza de Sonomoro. Más tarde hubo la masacre de Tsiriari [1993], distrito de Pangoa, donde hubo cientos de muertos [en realidad 72]. Ahí la policía, o sea los Sinchis intervinieron por la primera vez".

Mapa del Distrito de Pangoa (©Municipalidad de Río Tambo)

• Datos generales sobre la selva central y sus habitantes nativos

La selva central (departamentos de Junín y de Pasco) fue una de las zonas de repliegue de los militantes del Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso que huían de Ayacucho por la selva de los ríos Apurímac, Ene y Tambo; y en consecuencia fue ahí que se llevaron a cabo las luchas más violentas entre los ronderos (1989 a 1993), más tarde apoyados por las Fuerzas Armadas (1991-1993 a 1995), contra los senderistas.

Los militantes de Sendero Luminoso entraron en la selva central desde el inicio de los años 1980, siguiendo las mismas estrategias desarrolladas en Ayacucho y en el resto de zonas alto andinas: la cooptación de profesores y de promotores de salud andinos y nativos en las localidades urbanas y en las comunidades nativas, y también dirigentes. En las cuencas de los ríos Ene y Tambo, los senderistas llegan desde 1982, al mismo tiempo que grupos colonos y narcotraficantes. Como lo notan Fernando Santos y Frederica Barclay (1995: 339), el avance de los grupos armados y de los narcotraficantes se realizó desde dos áreas de expansión poco integradas pero comunicadas con zonas estratégicas: el eje Huánuco-Pozuzo-Pachitea y el eje Ayacucho-Apurímac-Ene-Tambo.

La selva central es habitada por varios grupos nativos de lengua arahuac, los más importantes demográficamente son los Ashaninka (ríos Perené, Ene y Tambo), seguidos por los Nomatsiguenga del valle de Pangoa (Junín), y por los Yanesha de la región del Palcazu (Pasco). Según las estimaciones del if de la cvr (Tomo V. 8 162), durante el conflicto armado fallecieron alrededor de 6,000 Ashaninka sobre un total estimado de 52,000 Ashaninka en el Censo de 1993. Además, por lo menos 5,000 Ashaninka y Nomatsiguenga de los ríos Ene y Tambo fueron hechos prisioneros en los campos de internamiento de Sendero Luminoso en el Río Ene, y hubieron cerca de 10,000 desplazados.

— Hay que precisar que en el Censo de 1993 las personas clasificadas como “Ashaninka” no incluyeron a sus parientes Nomatsiguenga (5 531), que no pudieron ser censados, ni a los Asheninka del Gran Pajonal, ni a los grupos en vías de desaparición Madija y Kakinte. Si tomamos en cuenta esos datos, los Ashaninka, los Nomatsiguenga y los pequeños grupos parientes debían ser cerca de 60 000 a inicios de 1990.

— Según el Censo de 2007, los Ashaninka son 88 703, los Asheninka 8 774, los Nomatsiguenga 8 016, los Madija 417 y los Kakinte 439. En consecuencia, podemos considerar que el conjunto del *pueblo arahuac-ashaninka* tiene actualmente un total de más de 106 349miembros, representando un tercio del total de nativos amazónicos que suman 332 975 personas[6]. Precisemos también que en el Brasil viven cerca de 1 000 Ashaninka, sobre todo en el Río Amônia, región del Alto Juruá (Estado de Acre), que migraron a fines del siglo XIX para escapar a las *correrías* (cazas al hombre) de los caucheros peruanos (*Povos indígenas nel Brasil*, 2008).

— En lo que respecta a los otros grupos arawak, los Yánesha han pasado de 6 980 personas en 1993 a 7 523 en 2007; los Matsiguenga eran 8 679 en 1993 y 11 279 en 2007; y los Yine (Piro) eran 2 553 en 1993 y 3 261 en 2007. Actualmente, los Arahuac tienen una población de más de 128 412 personas (INEI 2010; Villasante 2012: 28).

• Sendero Luminoso es la continuación de la guerrilla de 1965

Al inicio de su discurso, Pedro evoca una idea que mantienen muchas personas de la región, según la cual el movimiento senderista es la prolongación del movimiento de guerrilla de 1965: "*La llegada de Sendero Luminoso estaba anunciada y representa la continuación de la guerrilla de 1965*". En ese año, dos grupos de izquierda tomaron las armas, el Movimiento de izquierda revolucionario (MIR) y el Ejército de liberación nacional (ELN, dirigido por Héctor Béjar), en las regiones rurales de Cajamarca, de Junín, de Ayacucho y de Cusco. Pero ambos grupos estaban muy mal preparados, y al cabo de seis meses el ejército los reprimió, los tres principales dirigentes (Máximo Velando, Guillermo Lobatón y Luis de la Puente Uceda) fueron capturados, ejecutados sin ningún juicio, y sus cadáveres fueron lanzados de un helicóptero (Flores Galindo [1986] 2008: 331). Como sabemos, este método de barbarie fue usado por los militares durante el conflicto armado interno para desaparecer a los cadáveres[7].

Los eventos de esta primera experiencia de "guerrilla" en el país son poco conocidos, pero la represión militar fue brutal y representa un preludio olvidado de la guerra interna de los años 1980-2000. Peter Klarén (2008: 400-402) estima que la represión del ejército y de la policía en la región de la selva central produjo 8,000 muertos, y que se utilizaron misiles y bombas de napalm; el hecho es también citado por Flores Galindo (1988, 1996: 18). Las zonas más golpeadas por esta represión brutal fueron: Cubantía, Sonomoro, Gran Pajonal, Río Perené, Puerto Bermúdez, Oventeni, Nevate, Nimawari, Río Sotziqui[8]. Se trata de zonas habitadas por los Ashaninka, los Nomatsiguenga y los Yanesha. Podemos considerar que la violencia extrema de los ataques de los militares ha dejado una huella profunda en la memoria colectiva de estos pueblos nativos, a los cuales se suman también los migrantes Andinos instalados en la selva central.

• Discursos "revolucionarios": vivir como los "ricos"

Los discursos senderistas son los mismos que ya se habían generalizado en la región andina, y que implican un gran cambio social, se trataba de crear una "nueva sociedad igualitaria" donde los nativos tendrán los bienes que sólo tienen los ricos (autos, casas lujosas, mucha comida, buena ropa). Muchos maestros y promotores aceptaron estos ofrecimientos y participaron en la cooptación de militantes, sobre todo de los jóvenes. Como en las zonas alto-andinas, en la selva central el adoctrinamiento inicial del comunismo maoísta de Sendero Luminoso ha sido influenciado por las esperanzas de cambio de los pobladores pobres.

Pedro ha conservado las ideas centrales de la mayoría de pobladores nativos, que afirman haber "creído" en los ofrecimientos de enriquecimiento material de los senderistas, que es lo único comprensible de la idea de "igualdad", antes de descubrir que habían sido "engañados". Entre las principales acciones de Sendero, él cita la persecución de autoridades corruptas, los asesinatos, la intimidación y la violencia siempre más arbitraria, sin sentido. Esta parte del relato coincide con los testimonios recogidos en la región andina por los agentes de la CVR y por algunos investigadores. Sabemos en efecto que durante los primeros meses los mandos senderistas imponían un "nuevo orden comunista" basado en el control de los delitos y en las acusaciones contra los campesinos "ricos"; y paralelamente basado en el remplazo de las autoridades tradicionales por los nuevos mandos, hombres y mujeres jóvenes. Pero al cabo de un tiempo, las brutalidades y los asesinatos marcaron el fin de la adhesión al senderismo abusivo[9].

• Cronología de la guerra

La cronología de los hechos de guerra es evocada en el relato n° 2 de Pedro, pero podemos avanzar que se distinguen tres fases: la primera es la de la entrada de los "foráneos" (una expresión local) andinos desde 1982, en el curso de la cual los militantes de Sendero Luminoso reclutan por la fuerza a jóvenes que son raptados (1985-1988). La segunda fase es caracterizada por la violencia arbitraria, cuando las autoridades son asesinadas, y cuando empiezan los desplazamientos forzados de pueblos enteros (1988-1990). En 1988, la selva central es declarada en estado de emergencia. La tercera fase es la de la resistencia, que en la zona de Pangoa empieza en 1989; y en el Tambo y en el Ene en 1990. Como afirma Pedro, en esta zona donde los campesinos pobres andinos están fuertemente representados, por lo cual las rondas nomatsiguenga se organizan de manera conjunta con ellos. Recién en este período se afirma la distancia entre los "senderistas" y los antiguos guerrilleros de 1965, pero se desconocen las diferencias ideológicas; lo único que se ha comprendido es que ambos movimientos eran "izquierdistas, comunistas" y "muy violentos". Este hecho coincide con la situación de Ayacucho, como ha señalado Ponciano del Pino: "*la muerte fue el detonante para que la población campesina se organice e inicie el enfrentamiento a Sendero Luminoso. No esperaron al Ejército: fue por propia necesidad y propia iniciativa. Se pasaba de una posición de victima pasiva a una participación política activa en la violencia armada*." (del Pino, in Starn 1993: 52).

Debemos precisar que el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) entró en la zona de Oxapampa (Pasco), habitada por los Yánesha y por colonos andinos, después de 1984, y en 1985 empezó sus incursiones en el Perené y en Pichanaki (Chanchamayo). El 8 de diciembre de 1989, el mrta asesinó al dirigente ashaninka del Pichis Alejandro Calderón, acusado de haber colaborado con el ejército contra la guerrilla de Máximo Velando en 1965, cuando él era un niño. Lo capturaron en la localidad de Kirichari y lo llevaron a Puerto Bermudez y al Palcazu, donde desapareció. Este asesinato selectivo totalmente arbitrario provocó una insurrección masiva de los Ashaninka de la organización *Apatzahuantzi Nampitzi Ashaninka Pichis* (ANAP), de la zona de Puerto Bermúdez (Pasco), bajo la dirección de Alcides Calderón, su hijo, quien logró reunir entre 2,000 y 2,500 hombres. El levantamiento armado de guerreros tradicionales (*ovayeri* en ashaninka; *chavirari* en nomatsiguenga), que no habían tenido ninguna acción de ese tipo desde el inicio de la década de 1950, condujo a la muerte o a la expulsión de los militantes del MRTA; la población colona tuvo que someterse al control de "ejército ashaninka". Este levantamiento sirvió de modelo al resto de organizaciones nativas de la selva central (Espinosa 1995: 119, Santos y Barclay 1995: 320-321, IF de la CVR, Tomo VII, Caso 31: 303-304; Villasante 2014a).

Durante varios meses las luchas opusieron a colonos Andinos, acusados de pertenecer al MRTA, y nativos Ashaninka que encontraban una ocasión de vengar decenas de años de marginación y de racismo de los *choris* (Andinos). El 5 de enero de 1990, el ejército ashaninka tomó Puerto Bermúdez exigiendo a los colonos que les entreguen a los miembros del MRTA; las autoridades no intervinieron y aprobaron las represalias contra presuntos terroristas que fueron capturados y asesinados. Según los testimonios recogidos por la CVR, numerosos colonos fueron capturados y llevados a la comunidad de Pankinkari, donde Alcides tenía su centro de operaciones; en este lugar se cometieron actos de tortura, violaciones de mujeres y se arrojaban cadáveres al río. El 30 de enero se registraron acciones similares en Ciudad Constitución. El orden regreso sólo seis meses después; pero los actos de violencia contra los colonos quedaron impunes, y han sido condenados en el IF de la CVR (IF de la CVR, Tomo VII, Caso 31: 217-219**[10]**).

En el Tambo y en Satipo, los militantes del PCP-SL se empeñaban en cooptar profesores y promotores Ashaninka para organizar «asambleas de información», es decir charlas de proselitismo senderista. De manera exactamente similar a Ayacucho, el senderismo se impuso entre los Ashaninka a través de los jefes y de las personas educadas. Los Ashaninka/Nomatsiguenga llamaban a los senderistas «rojos» (*kitiocari*) y a los subversivos del mrta «negros» (*cheenkari*).

A partir de 1985, pero sobre todo entre 1989-1993, los senderistas empezaron a raptar a niños y a jóvenes nativos para alimentar sus huestes, primero en las comunidades aledañas a las ciudades de Satipo, de Mazamari y de San Ramón de Pangoa, y después en las cuencas de los Ríos Ene y Tambo. Entre 1987 y 1990, los senderistas lograron controlar la región de Satipo y el temor de las represalias en caso de colaboración con las fuerzas del orden se instaló durablemente en la zona. En el río Ene, le pcp-sl expulsó a los narcotraficantes de Santo Domingo, instaló sus bases en Anapate, Selva Virgen y Centro Saniveni. En el río Tambo se instaló una base senderista en Puerto Prado con mandos ayacuchanos y nativos. Los asesinatos de dirigentes se acompañaban de la "conscientización" y de la instalación de escuelas populares que difundían la propaganda senderista. Los nuevos reclutas aprendieron a comportarse como los subversivos y participaron activamente en las incursiones de las columnas senderistas a las comunidades. Muchos se atrevieron a oponer sus armas contra sus parientes y amigos, algunos tenían 6 o 7 años de edad; y las adolescentes empezaron a servir de esclavas sexuales a los mandos senderistas (andinos y nativos) que pretendían procrear los "soldados del ejército de la nueva sociedad" (Espinosa 1995: 121 *et sqq*.; if, Tomo VI. 1.9. La violación de los derechos colectivos, 1.9.2.4.2. Control de los Asháninkas por el PCP-SL).

En la segunda fase, SL implementó las "bases de apoyo", o los "comités populares" que, según las descripciones recogidas por Oscar Espinosa (1995), por la CVR (2003), y por la que escribe (Villasante 2012, 2014a) corresponden a campos de concentración senderista (Villasante 2012, 2014a, 2017). En estos campos totalitarios los "mandos" se distinguían de las "masas" de manera radical, los primeros tenían todas las ventajas materiales y trataban a los cautivos de manera cruel y bárbara. Esta situación perduró, según las zonas, hasta 1990-1991, cuando las milicias nativas empiezan a organizarse y a recibir apoyo del ejército y de los Sinchis [Policía antisubversiva basada en Mazamari]. Sin embargo, la "pacificación" armada duró hasta 1995. Como se expuso al inicio, entre los Ashaninka, así como entre los Nomatsiguenga y los Yanesha, hubo una guerra entre prójimos**[11]**, es decir una guerra civil como en Ayacucho y en los otros epicentros del conflicto armado. Elena Ríos**[12]**, una señora de la comunidad de Chembo, en el río Tambo, me decía claramente: "*nos hemos matado entre nosotros"* (Villasante 2012). El comisionado especial de la ONU Francis Deng (1996: 14) explicita un hecho similar cuando nota que un comunero le decía "*la gente podía ser Ashaninka senderos o Ashaninka ronderos*".

> ´»*El 27 de julio de 2014, he visitado la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo, y he entrevistado a un sobreviviente de esta terrible masacre, Hermías Delgado Inga, que tenía 8 años en 1993".*

II. Los discursos sobre la resistencia armada

Pedro ha sido uno de los jefes de las rondas nativas de la región de Pangoa, que se encuentra hasta el día de hoy agitada por los remanentes de las bandas de narcoterroristas de los hermanos Quispe Palomino. Su posición personal no es pues, como él mismo lo afirmaba, "neutra". Él ha luchado por su familia, por su pueblo, y ha tomado las armas contra los terroristas de Sendero Luminoso. Por ello ha rechazado la invitación que le hicieron los agentes de la CVR de Satipo para dar su testimonio; él considera que en tanto combatiente no puede hablar libremente de lo sucedido durante la guerra, porque, como me decía, "*no puedo ser juez y parte al mismo tiempo*".

Pedro se siente muy orgulloso de haber luchado por los suyos, en colaboración con el ejército que les proporcionó "*armas y municiones, indispensables para vencer a los terroristas de Sendero Luminoso*". He aquí su relato de la época de la resistencia armada a Sendero Luminoso, y en menor medida al MRTA, que fue expulsado de Satipo y que concentró sus acciones armadas en la región de Palcazu (Pasco).

Relato 2: La época de la resistencia armada. Masacres, escuelas populares, formación militar, "arrepentidos", MRTA

"En 1990 el senderismo era más fuerte, apareció en Mazamari, en Tambo, en todos lados. En 1991 más todavía, hubo matanzas en Unión Matsoveni, en Mapotoa, en San Miguel y otras comunidades. En 1992, los de Boca Matsiriari, tuvieron 7 enfrentamientos con los terroristas, y se escaparon a Sonomoro, querían llegar a San Ramón.

Llegaron el 2 de agosto de 1992, en aquel tiempo se instaló la primera Base militar en Satipo al mando del Capitán Méndez, ese año se planteó una primera patrulla con "rumbo desconocido", ahí tuve el cargo de secretario del CAD [Comité de auto-defensa]; había un decreto supremo de Fujimori que daba armas a las rondas campesinas y nativas en aquel entonces.

El 2 de agosto de 1992, nos reunimos en Pangoa y llegamos a Sonomoro, en aquel entonces llegaron los Ashaninka de Boca Matsiriari, eran 1,500 en total que estaban yendo a San Ramón.

Ese día partimos de Sonomoro a Palomar, de ahí a Centro Saniveni y de ahí a Cachingarani, donde tuvimos un primer enfrentamiento de más de 4 horas a partir de las 3 am; encontramos muchas mujeres y niños en ese lugar. Porque los Senderos robaban todo lo que podían, máquinas, tocuyo, platos, o sea que eran ladrones; no solo mataban, sino que también se llevaban cosas.

Se hicieron dos grupos junto con los militares, uno con el "capitán Largo", para encontrarnos en Matereni y luego ir al Ene; hicimos un plan estratégico de seguimiento con otros grupos vecinos. Se debía acorralarlos. (…) en Centro Tsomaveni nos hemos encontrado todos.

El 20 de agosto de 1992, nos reunimos en Centro Tsomaveni, ahí murió un rondero. Los de Ayacucho tuvieron otro enfrentamiento; pero nosotros tuvimos un accidentado. Se hizo el desplazamiento para seguir la patrulla para excluir a los Senderos. (…) Hemos hecho un gran recorrido y llegamos el 31 de agosto de 1992 a las 5 pm justo para la fiesta patronal de San Ramón. Había dos negros de Chincha en Cachingarani, y una chica de San Marcos, que la tenían como profesora de la "escuela popular" de los Senderos, donde enseñaban a matar a los policías. Se descubrieron armas también, tramperas, puntillas, armas blancas que habían fabricado. Había como 40 miembros de Sendero Luminoso [SL] entre hombres, mujeres y niños, y se les declaró "arrepentidos". Muchos se han arrepentido realmente, pero otros han regresado a las filas de SL. Uno de los negros de Chincha lo mataron en Tsiriari porque había regresado con los terroristas.

— Los niños que han crecido en las escuelas populares, en los campos senderistas, ¿hablan de eso?

Si, están traumatizados, como te he dicho, la gente es muy violenta, es a raíz de esas cosas; los hombres pegan a los hijos, a las mujeres. En las escuelas les enseñaban como matar primero un perro, sin miedo deben cortarle el cuello, recoger la sangre del animal y lavarse, era la "prueba de valor" que le dicen. Para ellos es un honor sacrificar a los animales.

— ¿Había mujeres entre los Senderos?

Si, eran jóvenes, les habían capturado en sus comunidades, con los muchachos también. Había paisanos, como en 1965 en la época de la guerrilla, son los mismos que han apoyado a los Senderos, era una continuación de antes. Ellos quieren dominar el Perú, el mundo, bueno yo he leído muchos libros, la política es buena, pero no dice que hay que matar gente, no dice que hay que robar. Tenemos que madurar todavía para cambiar el Perú, pero somos países que no entendemos. (…)

En ese tiempo apareció otro grupo, el MRTA que decía que apoyaba a las comunidades contra SL, yo creo que era cierto, por ejemplo, a las comunidades de San Luis y de San Jerónimo les han defendido. En ese tiempo, el ejército y la policía no podían ver a los MRTA. Y luego fracasaron. (…)

El decreto hizo crear las CAD para defender los territorios de las comunidades. En ese tiempo el Capitán Méndez quería exterminar a los Senderos en toda la provincia de Satipo; pero cuando hemos organizado esto, han decidido que Méndez se vaya. Y otro jefe lo reemplazó, el comandante Sánchez que no le ha interesado nada de luchar contra SL. Así comenzó a brotar de nuevo el SL.

Pero como estábamos organizados, las comunidades afrontamos el terror. [Los militares] nos obligaron a usar las armas, ellos nos han obligado a armarnos y a matar gente. Tanto los Ashaninka como los Nomatsiguenga hemos podido afrontar la situación porque no somos de otros sitios; somos del lugar. La justicia debe ser legal, se debe reconocer que nos hemos defendido porque este es nuestro territorio.

Hoy en día nadie habla de esta situación.”

(Pangoa, 27 de julio de 2010).

• La violencia de masas y el estado de guerra

El relato n° 2 de Pedro aborda el tema del pasaje de una situación de paz a la situación de guerra abierta, donde todos los actores del conflicto se dividen en “amigos” o “enemigos”, y donde la violencia se vuelve ordinaria. Sobre este tema, el testimonio del jefe de rondas de Apurímac Hugo Huillca, uno de los mandos que remplazó al “comandante Huayhuaco” (capturado por cargos de narcotráfico en 1990[13]), es similar al testimonio de Pedro. Como él ha declarado en el libro editado por Orin Starn: “*o son ellos o somos nosotros*”, expresando muy claramente la situación de guerra abierta que se vivía en el valle del río Apurímac, muy cerca de la zona de Pangoa, a inicios de 1990; Huillca declaraba:

Huillca declarada.

"¿Estamos para defender lo que es nuestro, defender la democracia o estamos con Sendero? (…) Una comunidad como Sanamarca o cualquier otra comunidad en medio de la guerra ya no puede ser neutral, debe ponerse de acuerdo y una vez así, forma su organización. Elegir a sus dirigentes y trazar la defensa contra el enemigo. Pero solos no pueden. Entonces una vez claros en que la guerra es guerra y hay que defenderse, la ayuda de las Fuerzas Armadas es importante. (…) En esta zona nadie puede ser neutral. A todos los neutrales los mataron ya. (…) Así, con ese conocimiento nos hemos organizado para pelearle a Sendero nuestras tierras y nuestros hijos. (…) Para nosotros el único camino es: "ellos armados, nosotros debemos estar armados", *o son ellos o somos nosotros*; esa es la última experiencia generalizada de todo el valle del río Apurímac." (Huillca, in O. Starn (ed.), 1993: 45).

En la zona de Pangoa, las rondas nativas y campesinas se formaron desde 1989, y Pedro participó junto con los hombres de su comunidad en la creación de grupos armados para defender a sus parientes y a sus aliados de los ataques senderistas. Recién en agosto de 1992 el régimen de Fujimori creó una Base militar en Satipo y él entró en uno de los Comités de auto-defensa (CAD), formados por ronderos que recibían armas, municiones y una formación militar sumaria de los militares**[14]**. Los CAD coexistieron según las zonas del conflicto con las rondas nativas y campesinas que no recibían apoyo militar oficialmente y que actuaban de manera autónoma, como por ejemplo en el río Tambo. La colaboración de los ronderos con las Fuerzas Armadas ha sido eficaz en otras zonas del país, por ejemplo, en el valle de Tulumayo y en el valle de San Fernando (provincia de Concepción, Junín), en la frontera con la provincia de Satipo, donde las comunidades de la provincia de Comas empezaron a formarse por decisión propia en 1988. A pedido de los ronderos, el ejército llegó en 1991 y los apoyo en la lucha contra el PCP-SL. Evaristo Cutera, rondero de Comas (Ayacucho), ha brindado su testimonio en el libro editado por Orin Starn:

"[En 1988] la subversión va tomando cuerpo (…) en la zona de frontera con Satipo. Ellos van asesinando a humildes campesinos, robando a los pobres todo lo que tenían, violaban a las mujeres mayores. (…) Si oponíamos alguna resistencia ellos nos decían que nosotros somos "cabeza negra" o "soplón". Demasiado fue el abuso que cometían ellos: mataban a niños, ancianos, mujeres a diestra y siniestra (…) Entonces nuestras comunidades, por decisión propia, toman la medida de reorganizarse, formar rondas antisubversivas (…) [porque] nos declararon la guerra sucia. (…) Para entonces nosotros no contábamos con armamentos, ni escopetas ni fusiles. Solamente nos hemos defendido con palos, machetes, piedras y hondas. (…) Hemos tenido la suerte de tener el apoyo del ejército peruano. Ellos han ingresado en nuestra zona a solicitud de nuestra propia comunidad (…) y hasta ahora ellos nos brindan su apoyo." (Cutera in O. Starn (ed.), 1993: 46-47).

Pedro menciona también la existencia de "escuelas populares" en San Ramón de Pangoa, donde habían dos afro-peruanos y una muchacha universitaria; también es mencionada la existencia de la llamada "Ley de arrepentimiento" de 1992 que permitía catalogar a los grupos que fueron sometidos por Sendero Luminoso como "arrepentidos". Volveremos sobre este tema un poco mas adelante. Por el momento importa comprender la situación de los ronderos como Pedro, que defendieron sus territorios y sus comunidades, que recibieron armas del gobierno, y que finalmente tienen el sentimiento de no haber obtenido el reconocimiento del Estado de su participación justa y necesaria en la guerra. Como él bien decía: "*Hoy en día nadie habla de esta situación*." El tema trágico del abandono del Estado ha sido reconocido en el IF de la CVR (Tomo II. 5.2. Los CAD después de la guerra: 301 *et sqq*.)

Desde el punto de vista de la antropología política, todos los hechos ulteriores al año 1990 se sitúan en el marco del pasaje del estado de civilización al estado de barbarie, que se caracteriza por la desaparición de las barreras morales que prohíben el asesinato, la crueldad y el odio (Villasante 2016c: 271 *et sqq*.). Sigmund Freud**[15]** ha planteado hace mucho tiempo que la pulsión de muerte y de destrucción no ha desaparecido en las sociedades civilizadas, y que ésta regresa en el marco de la guerra, que implica asesinatos y violencia de masas. Es en ese contexto conceptual que debemos analizar los hechos que han caracterizado la guerra interna en el Perú, provocada por el PCP-SL contra el Estado y contra la sociedad peruana. En mis trabajos sobre el tema, planteo que en los territorios de Ayacucho y de la selva central ha habido una guerra civil de una gran crueldad, implicando grandes sufrimientos, y hasta la existencia de campos de concentración senderistas en Chungui y Oreja de Perro (Ayacucho), y en el río Ene (Satipo); hechos que son casi desconocidos en el país (Villasante 2016c: 371 *et sqq*., 2017).

El estado de guerra ha sido analizado por autores que trabajan sobre la violencia contemporánea, como Jacques Sémelin, quien en su libro *Purifier et détruire* (Purificar y destruir, no traducido, 2005) plantea que la guerra transforma el destino de las personas de un día al otro, haciendo de algunas de ellas combatientes y otras víctimas. La guerra reifica (o cosifica) las personalidades de los actores, así cada rondero es reducido al estado de "patriota", de "traidor" o de "enemigo". Lo propio de la guerra es también de empujar hasta el extremo la movilización del grupo, es decir la cohesión entre Nosotros contra Ellos; tal como aparece en los testimonios de Pedro y de tantos otros ronderos (Starn 1993, Fumerton 2002). Con la guerra, las antiguas solidaridades desaparecen, la relación al Otro se transforma, el territorio conocido se vuelve inseguro, el tiempo es incierto, no se sabe lo que puede suceder al día siguiente. En resumen, entrar en guerra significa entrar en otro universo social donde las conductas humanas se transforman (Sémelin 2005: 175-178).

Cuando la prohibición del asesinato desaparece, todas las transgresiones son posibles, los Otros no son nuestros semejantes, sino nuestros Enemigos que se deben eliminar. Se producen asesinatos, violaciones y robos siguiendo órdenes o por venganza: son actos de guerra ordinarios. La propaganda es fundamental para mantener el estado de guerra pues es necesario racionalizar las prácticas de violencia; en el Perú el PCP-SL desarrollo su propaganda de creación de un "nuevo Estado", y las Fuerzas Armadas elaboraron el "Plan de campaña para la contra subversión, Período 1990-1995", un despliegue militar que se acompañó de eliminaciones selectivas y de violaciones masivas de derechos humanos.

La violencia de masas concierne las masacres de varias personas y es un acto de guerra en general organizado por los Estados; sin embargo, en el caso peruano, los militantes de Sendero Luminoso han cometido el doble de masacres que las fuerzas del orden, utilizando armas rústicas (palos, piedras, hachas, cuchillos) y provocando un gran sufrimiento en las víctimas, hombres, mujeres y niños. En efecto, el IF de la CVR ha identificado 122 masacres cometidas por los agentes del Estado, acompañadas de violaciones, de pillajes y de torturas, sobre todo entre 1983 y 1984 en Ayacucho (IF, Tomo VI, 1.3. Ejecuciones arbitrarias y masacres por agentes del Estado). El pcp-sl ha sido responsable de 215 masacres, sobre todo en 1984, 1989 y 1993, en los departamentos de Ayacucho y de Junín. En la región de la selva central se han registrado por lo menos 15 masacres (de más de cinco personas) dirigidas por senderistas entre mayo de 1989 y setiembre 1994, durante el pico de violencia nacional (Villasante 2015a).

Las violencias de masas en esta región amazónica empezaron en mayo de 1989, en la zona de la comunidad de Cutivireni (Río Ene), y continuaron, como ya hemos visto, en el Palcazu (Pasco) con el asesinato del dirigente ashaninka Alejandro Calderón, y con los enfrentamientos, en enero 1990, entre el ejército ashaninka del Pichis y los colonos andinos de la zona acusados de pertenecer al mrta. Los desmanes de los primeros contra los Andinos fueron tolerados por los militares (IF, Tomo IV. 2.9. Zona VI: Selva Central: 182).

Dos masacres han dejado una profunda huella en la memoria colectiva de los pobladores de la selva central, las masacres de Sonomoro (1990) y de Tsiriari (1993). El 12 de abril de 1990 tuvo lugar la masacre de 50 Nomatsiguenga de Sonomoro (Pangoa), los senderistas incendiaron todas las casas antes de partir. Durante este año, por lo menos 76 profesores Ashaninka y Nomatsiguenga desaparecieron en manos de los senderistas. Otras masacres se produjeron en Naylamp de Sonomoro, donde murieron 22 Ashaninka el 13 de abril de 1990. El 22 de julio de 1990, 13 ronderos nativos murieron en Satipo, y el mismo día tres dirigentes Ashaninka fueron decapitados por los senderistas en la comunidad de Mayapo. El 24 de Julio de 1990, por lo menos 40 campesinos de Vista Alegre fueron asesinados por los senderistas (if, Tomo IV: 188; Anexo 2: 125).

La CVR ha establecido que los días 18 y 19 de agosto, un grupo de 150 a 300 hombres, colonos andinos y nativos ashaninka y nomatsiguenga, atacaron ocho comunidades del valle de Tsiriari, poblados mayoritariamente por colonos andinos (Monterrico, Sol de Oro, Camavari, Santa Isabel, Unión Cubaro, San Francisco de Ubaro y Pueblo Libre), y una comunidad nomatsiguenga, Tahuantinsuyo. Sobre el total de 72 personas asesinadas de sangre fría, con extrema crueldad y sin ninguna "acusación", 14 fueron niños a quienes se les cortó las orejas y/o la lengua; 51 muertos eran de origen andino y 21 eran Nomatsiguenga. Varias mujeres fueron violadas, dos fueron mutiladas de los senos y a una señora embarazada, en Tahuantinsuyo, se le extrajo el feto antes de matarla. Después de las violencias de masas, los asaltantes robaron animales y bienes de las casas antes de desaparecer huyendo por las colinas (IF, Tomo V. 8. Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas: 269, Tomo VII. 71 Mazamari: 496 *et sqq*.). La CVR ha determinado que los asaltantes eran probablemente miembros del pcp-sl de la zona, sin embargo, es posible que la responsabilidad de la organización de esta terrible masacre recaiga sobre el "Teniente Veneno" jefe del Batallón n° 324 de Satipo, cuyo verdadero nombre es Manuel Benigno Sánchez, que ya había sido acusado de haber participado en masacres en la Base de Los Cabitos. Es probable que este perpetrador haya querido ejercer una venganza personal contra los Sinchis de Mazamari que debían aparecer como los autores de la masacre de Tsiriari.

El 27 de julio de 2014, he visitado la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo, y he entrevistado a un sobreviviente de esta terrible masacre, Hermías Delgado Inga, que tenía 8 años en 1993 (Villasante 2014b). Hermías recuerda con mucho dolor la pérdida de sus padres que fueron asesinados delante de él, en la plaza de la comunidad. Los hombres armados habían llegado y habían pedido una reunión de toda la comunidad, estaban sanos, ni ebrios ni drogados. Los acusaron de ser "soplones" con los militares, luego empezaron a matar, a mutilar, a viejos, a mujeres y a niños, sin ninguna distinción. Habían algunos Ashaninka en cushma, con arcos y flechas. El jefe era un hombre andino con bigotes y canas, de 50 años aproximadamente, y llevaba un revólver con tambor. Luego de la masacre todo quedó en silencio. Los Sinchis de Mazamari llegaron al día siguiente, con un helicóptero que aterrizó en el estadio, trataron de encontrar pistas para seguir a los asaltantes, y luego obligaron a los sobrevivientes a hacer una fosa común donde enterraron 21 personas, sin ninguna identificación.

Los heridos como Hermías y sus dos hermanitos, Pedro (6 años) y Elva (7 años), fueron transportados a Satipo, y luego al Hospital del Niño en Lima, donde pasaron 6 meses de recuperación. Hermías y sus hermanitos no fueron separados y regresaron a Tahuantinsuyo, más tarde recibieron el apoyo de los padres franciscanos de Mazamari que habían fundado una escuela para niños huérfanos (La Aldea), donde terminó sus estudios secundarios, y luego recibió una beca para continuar su formación en educación bilingüe en la Universidad Nopoki de Atalaya, también creada por los franciscanos. Hermías ha logrado aceptar la terrible vivencia que le tocó sufrir cuando niño y luego de un largo período de tristeza, ha conseguido salir adelante, "vivir el presente", y ha fundado una familia con su esposa que vivía en el Gran Pajonal y que estuvo lejos de los horrores de la guerra en la región de Satipo.

Finalmente, según Hermías, existen dos versiones que circulan en la región sobre los responsables de esta masacre. Algunos consideran que fueron senderistas que intentaron darles un gran terror matando de manera cruel tantas personas inocentes; sin embargo nadie piensa que hubieron dirigentes militares. La mayoría considera más bien que fueron vecinos nativos y andinos que se organizaron en bandas criminales para robarles sus bienes.

• Los campos de concentración senderistas

La realidad de los campos de internamiento, o campos de concentración senderistas, no ha sido identificada en el IF de la CVR**[16]**, y la situación de miles de personas que vivieron durante varios años (entre 1989 y 1995) en los llamados "comités de base", han sido clasificados como casos de "cautiverio", "servidumbre" y "esclavitud". Sin embargo, los datos y los testimonios recogidos por la CVR, y los que he recogido desde 2008 (2012, 2015a, 2017) conducen a plantear que se trata de *campos de concentración*, inspirados del modelo de campos de reeducación que Mao Zedong instalo en China. En efecto, los testimonios de nativos de la selva central son similares a los recogidos en China maoísta (*laogai*), en los *gulags* soviéticos, y en los campos de concentración de Alemania nazi. El IF de la CVR utiliza también la expresión, así, por ejemplo:

"Según el testimonio de los Asháninka que lograron escapar o fueron rescatados, los "comités populares" funcionaban como una especie de *campos de concentración*, donde el trabajo forzado, los horarios estrictos, las normas de conducta rigurosas, el incumplimiento de las promesas hechas y la pérdida de la libertad individual condujeron a los Asháninka a rechazar al PCP-SL." (IF, Tomo V, 8.4.1. Los mártires Asháninkas del Tambo: 170). [Itálicas mías].

Los testimonios de la CVR y los que he recogido desde 2010 hacen también alusión a la resistencia personal de los cautivos, tanto en el plano espiritual (el recurso al sentido de humor, al afecto, a la evocación de creencias antiguas), que en el plano de la sobrevivencia. Es interesante considerar que todos esos rasgos (el terror de los castigos, el sometimiento, la pérdida de rasgos de humanidad y el hambre permanente) se concretizaron también en los campos comunistas y en los campos nazis, descritos en detalle por Primo Levi**[17]**, entre otros. He aquí los rasgos más importantes de estos lugares de internamiento o de encierro en la selva central:

(a) Los mandos senderistas de mayor rango eran andinos pero muchos mandos intermediarios eran nativos que podían tener el rol de intérpretes, pero que se comportaban con la misma crueldad que los "civiles" o los "foráneos". Los testimonios afirman que no tenían otra alternativa, que lo hacían para evitar los castigos y hasta la muerte.

(b) Los senderistas organizaron estos campos según un modelo totalitario, con horarios estrictos, los adultos trabajaban en las chacras y los niños recibían "instrucción senderista", igualmente dirigida a los adultos al final del día. Los mandos senderistas afirmaban que todas las "masas" debían aprender a vivir como en la futura "sociedad sin clases", sin lazos familiares y al servicio del Partido, sin embargo, ellos comían siempre mejor que los otros.

(c) En realidad la vida estaba marcada por la situación de hambruna permanente y por el terror de los posibles castigos utilizados para mantenerlos en un estado de obediencia y sometimiento ciegos y constantes. Toda iniciativa personal, todo intento de recuperar la dignidad de personas eran cruelmente reprimidos con castigos físicos o con la muerte, generalmente en público y con la participación de parientes y de otros nativos. Las personas débiles eran ultimadas o abandonadas, los muertos no eran enterrados según las costumbres ashaninka, a veces eran abandonados a flor de tierra, o echados al río. En otras ocasiones se ordenaba cavar tumbas donde se depositaban varios cadáveres; a este respecto una mujer de Centro Tsomaveni, Julia Quenchoker (más de 60 años)**[18]**, me decía que existen muchas fosas comunes en el Río Ene, en la zona de Alto Tsiquireni, que ningún "civil" (foráneo) conoce; es decir que estas fosas comunes no han sido registrada por el Equipo peruano de antropología forense, ni han recibido la visita del Ministerio público. Ponciano del Pino**[19]** ha observado situaciones similares en Sello de Oro, donde en octubre de 1993 se recuperaron 184 personas, entre las cuales 107 eran niños.

En 1991, cerca de 2,800 nativos fueron liberados de campos senderistas en el río Ene y fueron instalados en comunidades de refugio ("núcleos poblacionales"). Entre 1993 y 1995 fueron liberadas otras 5,000 personas, en su inmensa mayoría ashaninka y en menor cantidad andinos. Entre 1994 y 1995, se descubrieron cerca de 1,200 cuerpos en el río Ene (IF, Tomo V: 241-277, Tomo VI: 627-715, Informe Defensorial n° 080402-03). Se han descubierto ulteriormente otras fosas comunes en Pangoa y en el río Ene, y habría 112 víctimas no inscritas en el Registro Nacional de Desaparecidos (Villasante 2015a, 2016a).

Los remanentes de Sendero Luminoso en la región del VRAEM, en colaboración con los narcotraficantes, han reproducido estos campos para proseguir con la formación militar e ideológica en los llamados "centros de producción". Desde hace algunos años se están liberando muchas personas, sobre todo mujeres y niños, de estos lugares aislados de la selva central. Los testimonios recogidos por periodistas comprueban que el modo de vida totalitario impuesto a estas personas, en general nativos Ashaninka y Nomatsiguenga, es similar al que prevalecía en los antiguos "comités de base". Son siempre *campos de concentración*, aunque ni el Estado (Ministerio de la mujer y de poblaciones vulnerables), ni los organismos internacionales que ayudan a la reinserción de las personas liberadas, lo acepte por falta de conocimientos históricos y jurídicos en la materia (Villasante 2016a).

Dicho esto, hay un avance importante pues el presidente Ollanta Humala firmó el Decreto supremo n° 010-2016-MIMP que organiza el apoyo oficial a las "personas rescatadas de grupos terroristas". Se trata de un protocolo de atención a las personas recuperadas que reconoce la similitud entre los "centros de producción" y los "campos senderistas". Así, en los "Antecedentes", se recuerda que los Ashaninka fueron "severamente afectados por la violencia terrorista, calculándose que de 55 mil Ashaninka, cerca de 10 mil personas fueron desplazadas forzosamente hacia los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil fallecieron y cerca de 5 mil fueron secuestrados y sometidas a cautiverio por los grupos terroristas". Actualmente, según las fuentes policiales, se calcula que en la provincia de Satipo habría entre 200 y 500 personas cautivas. De otro lado, "diversos informes revelan que actualmente los remanentes de grupos terroristas siguen utilizando a niñas, niños y adolescentes en sus filas", y como fuerza laboral para preparar y realizar incursiones y convertirse en el futuro en terroristas". Estas personas, sobre todo mujeres y niños, son llamadas "recuperadas", o "rescatadas", términos que no tienen ningún valor jurídico (Villasante 2016a, 2016b, 2016c).

En enero de 2017, el MIMP me comunicó (por Internet) que 54 personas "rescatadas" del "cautiverio de Sendero Luminoso" en julio de 2015, y tres mujeres rescatadas en 2014, fueron albergadas en la base de la Policía de Mazamari (en total 5 hombres, 18 mujeres, 12 niños y 22 niñas). Los adultos habían sido secuestrados en la década de 1980, y los niños habían nacido en cautiverio. Desde entonces, el MIMP se ha hecho cargo de ellos y les ayuda en el proceso de la reinserción familiar y de la documentación, con el apoyo de las organizaciones nativas y de las autoridades civiles y policiales de Satipo. Todas las personas han sido reubicadas en tres comunidades del distrito de Río Tambo y del distrito de Mazamari.

• Los "arrepentidos": difícil reinserción social de los antiguos "senderistas" y/o de las víctimas inocentes

El Relato n° 2 de Pedro evoca también la situación de los "arrepentidos", y la posibilidad de que no lo sean en realidad. Desde esta época, hasta la actualidad, persiste una visión ambivalente o abiertamente negativa ante las personas que estuvieron viviendo bajo el terror senderista, sea en los "comités de base", sea en los "centros de producción". Para comprender este tema es preciso recordar que la llamada "Ley de arrepentimiento" de mayo de 1992 se situaba en el marco de la nueva estrategia contrasubversiva del régimen de Fujimori, consecutiva a su golpe de Estado del 5 de abril de 1992. Esta ley establece los beneficios de reducción, exención y remisión de pena a las personas que se encuentran incursos en los delitos de terrorismo, a quienes se arrepientan y depusieran las armas, y proporcionaran informaciones importantes para la lucha contrasubversiva. En contrapartida se les garantizaba seguridad y reserva dentro del respeto de los derechos humanos. Sin embargo, como lo señala el IF de la CVR, este dispositivo fue aplicado con gran laxitud, y el sistema provocó acusaciones falsas que llevaron a la prisión y a la condena a un gran número de personas (*Hatun Willak*uy 2008: 259, 312-316-317). En efecto, como Dania Coz (2016) ha señalado recientemente, esta ley fue positiva en cierto sentido pues hizo posible la captura de terroristas, pero fue también utilizada arbitrariamente por las autoridades, por las fuerzas del orden y por los propios terroristas arrepentidos. La ley sirvió como mecanismo de venganza contra dirigentes, periodistas y autoridades, y la DINCOTE la usó para aumentar la cifra de arrepentidos. Además, el Reglamento de la Ley de arrepentimiento (Decreto supremo n° 015-93-JUS) extendió los alcances al "campesino captado por grupos terroristas por la fuerza y que bajo amenaza es obligado a realizar las actividades terroristas, con las cuales no comparte ni simpatiza." Se trataba de archivar los procesos penales contra personas inocentes que tuvieron que acatar órdenes para defender sus vidas. Este es el caso de la gran mayoría de sobrevivientes de los campos de concentración senderistas, a los cuales se agregan nativos que fueron senderistas e incluso mandos, y que fueron responsables de crímenes contra los suyos.

En segundo lugar, como acabamos de ver, a partir de 1991 comenzaron las liberaciones de personas gracias a las acciones conjuntas de los militares y de los ronderos, y éstas eran instaladas en comunidades de refugio llamados "núcleos poblacionales". En estos lugares los paisanos no siempre fueron bien recibidos por sus paisanos de las "comunidades libres". Muy por el contrario, he recogido varios testimonios que denuncian la crueldad con la que fueron tratados muchos Ashaninka y Nomatsiguenga en comunidades como Poyeni, Puerto Ocopa, Betania, así como en Matereni, Río Berta y Boca Kiatari en el valle del Pangoa, en San Ramón de Pangoa y en la propia ciudad de Satipo. Así, por ejemplo, según el testimonio de Yolanda Rivera[20], la mayoría de personas heridas transportadas al Hospital de Satipo fueron abandonadas a su suerte dado que los medicamentos enviados por la Cruz Roja no les eran administrados. Ni los médicos, ni las enfermeras, ni la Cruz Roja fueron capaces de asumir el cuidado médico de los nativos heridos o enfermos y muchos han muerto en ese hospital.

En las comunidades, la razón de la mala acogida de los "recuperados" es y sigue siendo la sospecha constante que estas personas que vivieron bajo el control totalitario senderista, y entre los cuales muchos cometieron actos de violencia en tanto "senderistas", no se han "arrepentido" realmente, y que pueden ser siempre "senderistas". Los testimonios de los ex cautivos que afirman haber sufrido crueldades terribles, que fueron obligados a hacerse daño entre ellos, e incluso a matar a parientes o a amigos como castigo de los mandos senderistas no son escuchados como lo que son: historias reales del pasado. Mucho son los que consideran que en el fondo estas personas fueron "malvadas" y "criminales", y que es imposible que se las acepte nuevamente en la vida social comunitaria basada en la confianza y en el respeto de todos. Esta situación inducida por la Ley de arrepentimiento no es particular a la selva central y concierne la mayoría de quechuahablantes involucrados en la guerra interna, como ha notado Dania Coz (2016):

“Lejos de ser “terroristas arrepentidos”, los campesinos captados a la fuerza son víctimas del conflicto armado interno. Sus derechos fundamentales a la integridad (…) fueron vulnerados. (…) Tuvieron que asistir a escuelas populares (…). El Estado, en vez de reconocer su calidad de víctimas, los calificó como “terroristas arrepentidos”, vulnerando una vez más sus derechos. (…) no se sabe cuántos campesinos inocentes fueron catalogados como arrepentidos. Son víctimas anónimas de la legislación antiterrorista, considerados únicamente como parte de la estadística. (…) Los arrepentidos inocentes son hasta la actualidad considerados como terroristas pese a que jurídicamente, nunca tuvieron ningún tipo de responsabilidad penal.”

En tercer lugar, como he mostrado anteriormente (Villasante 2012: 53-56), en muchas comunidades ashaninka y nomatsiguenga las antiguas creencias en la brujería malévola (distinta del chamanismo), en particular las que consideran que los niños y las niñas pueden ser convertidos en niños-brujos (*matsipé*, sg. *matsi*) por los espíritus malignos, se han reactivado en la época de la guerra civil y se han mezclado con la mala reputación de los “arrepentidos”**[21]**. Las consecuencias de este proceso son bastante graves tanto para los acusados de seguir siendo “terrucos”, como para los acusados de ser brujos malévolos, o para los “brujos-terrucos”, todas estas personas son aisladas, sufren de ostracismo, no se les tiene confianza, e incluso pueden ser atacados físicamente. La reactivación de castigos extremos, llevando incluso al asesinato, de personas acusadas de brujería, sobre todo niños y de niñas, es recurrente en la región del río Ene. Los casos son conocidos en las comunidades, pero se teme hablar de ellos pues, más allá de las referencias culturales locales**[22]**, los nativos tienen conciencia de que se trata de crímenes que implican castigos legales.

III. La violencia de los militares, de los ronderos y de los “terrucos”

También hemos conversado con Pedro sobre la violencia extrema de los actores del conflicto, es decir, las fuerzas del orden (militares y policías), las milicias civiles representadas por los ronderos nativos y campesinos, y los terroristas de Sendero Luminoso y del MRTA. En el relato siguiente, donde se exponen varios intercambios sobre el tema, veremos que la violencia de las masacres, y sobre todo el empleo de la tortura y de otras crueldades, son totalmente inéditas en la memoria colectiva de sus contemporáneos. Sin embargo, Pedro reconoce abiertamente que hubo una guerra civil entre los nativos, afirmando “*Los senderistas eran también nativos, no solo los choris*” (Pangoa, 26 de julio de 2011). Así, contrariamente a una idea implícita en algunos análisis sobre esta región, los nativos amazónicos no fueron solamente “víctimas” de los senderistas andinos; muchos nativos, hombres y mujeres, participaron, por voluntad propia o forzados, a las acciones de violencia contra los suyos y/o contra los colonos andinos. Esta violencia *entre prójimos* (para retomar el título del libro de Kimberly Theidon 2004), es una realidad que hay que aceptar, aunque ella vaya contra la utopía indigenista del “buen salvaje”. La guerra civil entre nativos no tiene tampoco ningún lazo con la violencia histórica de la época del caucho. Más allá de algunas representaciones sociales que evocan la permanencia de la violencia “contra los nativos”, el período senderista ha implicado una violencia colectiva totalmente nueva en la región de la selva central.

En ese marco, los ronderos nativos fueron tan crueles como los militares. Todos los pueblos de la selva central se dividieron en dos grupos enemigos, en víctimas y agresores, antes de salir del ciclo de violencia y retomar penosamente el modo de vida pacífico que tuvieron antes. Sin embargo, como veremos más adelante, las heridas aún no están cerradas, y falta mucho para lograr una reconciliación efectiva tanto entre los grupos nativos, como entre éstos y los colonos andinos.

Relato n° 3: Hechos de violencia de militares, ronderos y terrucos

— ¿Tú piensas que los militares comprendían lo que pasaba? ¿Cómo se comportaban?

“Bueno los militares malos había quizá, pero en esta zona, cuando yo trabajé con ellos ya había la Ley de arrepentimiento [1992], había derechos, pero los colonos de Ayacucho han dicho que el ejército ha cometido abusos. Aquí en Pangoa los policías [Sinchis] han cometido grandes abusos, a mí mismo me han maltratado. Decían que era terrorista, junto con mis ronderos. En ese tiempo nos han obligado a armarnos, con fusiles, con granadas, porque era dirigente. Una vez, los policías nos han maltratado, estaba con mis ronderos, cuando les pedimos tanqueta para ayudar a hacer las rondas, nos llevaron a la fuerza (…) y nos acusaron, cuando escucharon que éramos del CAD se sorprendieron, pero igual nos han maltratado, me rompieron dos costillas con los golpes. En ese momento no tenía mis armas porque eran solo tres Sinchis en la tanqueta. Si hubiera tenido mi revolver los hubiera matado a los tres. No sé por qué no llevé mis armas. Muchas cosas pudieron pasar. Yo le tenía cólera, quería matarlo al Sinchi que me hizo daño. Tengo unos primos y una vez en un baile social en Sonomoro le hemos atrapado a un Sinchi y le hemos dejado calato, y le hemos metido palo, lo hemos violado, teníamos tanta cólera, sabiendo que era un jefe de rondas, me hicieron eso. Era un gringuito el que me rompió las costillas, he sufrido bastante. (…)

Hemos pedido granadas para defendernos. (…). Una vez viajé a Lima y un general me dio un revolver y nos mandó granadas para defendernos, para mi defensa personal también. Tengo licencia de escopeta, pero como dirigente tengo que protegerme, no quiero morir solo; me matan o yo mato. Luego le compré una metralleta 30-30. No somos nosotros los que teníamos las armas, nos han dado los militares.

Aquí los ronderos éramos 700, licenciados [del ejército] que sabían bien el manejo de las armas, en total 1500 con los adultos. Mi papá decía que si nos atacaban entonces nos íbamos a levantar y luego íbamos a quemar todo el pueblo de San Ramón de Pangoa. Los Senderos han escuchado eso y entonces no han tocado nada, teníamos mil flechas también. Ellos tenían miedo también.” (Pangoa, 27 de julio de 2010).

Las maldades de los terrucos

“En la época de los abuelos de mis abuelos, los *shiripiari* [chamanes] han dejado un mensaje. Ese mensaje ha quedado muy fuerte para nosotros, todo lo que sucedió con las matanzas de los Senderos, nosotros ya lo sabíamos. Ya estábamos preparados para eso, pensamos “*ya ves, ahora se esta cumpliendo lo que decían los shiripiari*”. Ahora vienen los petroleros que se pelean debajo de la tierra, ya estaba previsto también. El sexto sentido del *shiripiari* conoce el pasado, el presente y el futuro, por eso ya sabíamos. Ya decíamos desde antes que no hay que vivir cerca de los ríos porque es peligroso…

— Pero nunca han sucedido grandes masacres, en las guerras de antes no se mataba tanta gente ¿no?

Si, cuando llegaron los curas si quemaron mucha gente; los franciscanos han hecho ese tipo de violencias[23]. Cuando hubo enfrentamientos entre etnias habían masacres, con los Piros, con los Simirinchis, entre ellos han habido masacres grandes. Pero no habían torturas, eran matanzas de cuerpo a cuerpo, con las flechas, pero nadie te mataba descuartizándote, no, eso no había.

— Dos personas del Tambo me han contado que ha habido casos de canibalismo de hambre, es decir que se ha comido la carne de gente en los campos senderistas, ¿tú has oído hablar de eso antes?

Si, había antes. Eran gentes salvajes, los mataban para comerlos, los Cashibos hacían eso, aquí en esta parte de la selva central no se hacían esas cosas. Pero en los ríos [Ene, Tambo] si sucedía[24]. (…).

— ¿Como interpretas las maldades que han hecho los senderistas acá, actuaron así porque eran choris, o porque eran colonos que mataban paisanos [nativos], como antes?

Yo he sido un dirigente dentro de las rondas, yo he hablado con Senderos presos, (…) me han buscado para hablar de esas cosas, tenía miedo de que me maten, he vivido en los árboles, con mis hijos, en el monte, por eso me he negado ir al Ene cuando era regidor porque podían matarme. Me he “sicoseado”, tenía esa idea fuerte porque era dirigente, y estábamos todos perseguidos. Yo creo que está muy mal el Sendero, mal han hecho en hacer daño a la gente. Yo estoy de acuerdo en que maten a una persona corrupta; si hay una autoridad que haya adulterado, o un ladrón, que los maten, para que todos vean que no se debe actuar así. Pero lo que ha pasado aquí era otra cosa. No podemos echarles la culpa a los paisanos, mientras no se les diga “mata, has esto”, ellos no pueden hacerlo. *Yo creo que los paisanos han sido obligados a matar a la gente, obligados*. *No es la decisión de los paisanos*… [Mis itálicas].

— Pero te parece chocante de todas maneras ¿no?

Claro, porque paisanos han matado otros paisanos, la gente no puede olvidar tampoco.

–¿Cómo se está procesando eso?

Es muy difícil, mi esposa ha ido a Jerusalén, ella ha salvado a mucha gente; los paisanos eran usados, les ordenaban de matar a la gente, pero en el camino iban conversando, decían “*cómo lo vamos a matar? Vamos a engañarle, que se desaparezca*” y así los dejaban escapar y les decían que no se dejen ver. Porque pasaba también esto. Cuando M. M., un regidor de acá, lo chaparon, cuando lo llevaron delante del jefe de Sendero, se enteró que era su amigo, le dijo “*porqué te han agarrado*?”, lo habían acusado de ser “sacavueltero”, adúltero. Pero el jefe de Sendero dijo “*yo lo conozco a él, es mi amigo, jugamos fútbol, hay que liberarlo*”. Pero a la semana el tal mando senderista fue asesinado, lo mataron porque no había seguido las órdenes. Es verídico, lo mataron a este pata.

–¿Que dice la gente sobre eso, cómo se puede aceptar eso en adelante? Cuando sucedía debía ser atroz, entre familias se atacaban, como le sucedió a Luzmila Chiricente con sus sobrinos [en Cushiviani]

Si, cuando hemos ido a Chanchamayo me ha dado pena y les he dicho que son criminales de m…, no tienen un sentido, un pensamiento, la conoces a Luzmila? Lo que muchos dirigentes no hacen ella lo está haciendo, creen que ella recibe algo, ¿le pagan? ¡Nadie le paga nada! Me decían “*tío tienes razón*”.

— Pero, a tu modo de ver, ¿cómo llegar a tomar un cuchillo y matar?

Es más que todo por obligación, mujeres también lo han hecho. No tiene sentido. No se habla nada de eso, hay paisanos en Changigarani, que han llevado a mucha gente, una señora ha dicho “*hay que llevarlos*”. Y delante de ellos han matado a un hombre. Han sido obligados. No es vocación de ellos, les han obligado a decir que los lleven [a matar].

— ¿Pero por qué no se habla de eso? Quisiera comprender

Es por temor que no se habla, han habido muertos, cuando alguien llegaba avisando que han matado a alguien en Cubantía [sur de Mazamari] por ejemplo y luego uno va allá y ya lo han matado, entonces ese el gran temor. *Tenemos que callarnos, para cuidar nuestra vida*…” [Mis itálicas].

(Pangoa el 26 de julio de 2011)

Analicemos estos temas. En primer lugar, parece evidente que en tanto rondero que ha luchado con las armas para proteger a su familia y a sus parientes, Pedro habla de los abusos de los militares y de los Sinchis, que han tenido siempre una reputación de gran crueldad; y también del reverso de la medalla, de la cólera que suscitaron los maltratos de los que fue víctima, y de la venganza concretizada contra un Sinchi desconocido. Este acto criminal es parte de los excesos de violencia en los cuales participaron muchos ronderos del país durante la guerra interna y la guerra civil de la selva central. Ya hemos hecho alusión al caso del "Ejército ashaninka" de Oxapampa que cometió graves abusos contra la población colona entre enero y junio de 1990, para vengar el asesinato de Alejandro Calderón por el MRTA el 8 de diciembre de 1989. Es necesario también de situar estos actos en el marco histórico de marginalización de los nativos y de sus sufrimientos en manos de colonos andinos. Aunque es evidente que nada justifica la violencia, como lo explicita el IF de la CVR (Tomo VII, Caso 31: 217-219).

En la sección consagrada a los Comités de auto-defensa, el IF aporta algunos datos sobre las acciones en la selva central (IF, Tomo II, 5.1.5. Rondas de colonos y rondas nativas en la selva central: 295-296). Pero como ya se ha señalado, las informaciones son reducidas y no dicen nada sobre la zona de Pangoa, ni sobre los excesos cometidos por los ronderos ashaninka en el río Tambo, en particular en la comunidad de Poyeni (Villasante 2012). Debemos comprender que la moral ordinaria desaparece en los conflictos armados, cuando el "estado de guerra" se impone sobre la civilización y sobre los frenos culturales y morales a la pulsión de muerte.

En segundo lugar, se expresa la idea que si existieron precedentes a la violencia de los años 1980-1990, en la época de las entradas de los misioneros (en los siglos XVII-XVIII); y antes y/o después en el marco de las guerras entre grupos étnicos locales. Aunque la comparación parece alejarse de la historia real, Pedro insiste en que esas violencias no comportaban el elemento de la *tortura*, es decir de la crueldad gratuita, o, como decía Primo Levi, la "*violencia inútil*", una violencia que se vuelve un fin en sí misma y que trata de producir solamente dolor y sufrimiento**[25]**. Para Levi, las guerras son odiosas "pero no se las puede definir como inútiles" dado que "tienen un objetivo, aunque éste sea injusto o perverso", el sufrimiento injusto y la violencia de las guerras son un sub producto de éstas, no un fin en sí.

En tercer lugar, podemos recoger la idea que tienen muchos nativos de la región según la cual los desastres de la guerra interna ya estaban anunciados por los chamanes, los *shiripiari* locales; lo cual podría implicar una estrategia cultural e ideológica concebida para sobrepasar y aceptar la tragedia vivida como una "fatalidad del destino".

En cuarto lugar, Pedro retoma otra idea corriente, también entre los Ashaninka del río Tambo, que considera que los nativos han sido "obligados" a matar tanto por los senderistas, como por los militares y por los Sinchis. Esta problemática es muy compleja. Es cierto, como lo indica Dania Coz (2016), que hubo muchos campesinos que fueron forzados a aceptar la dominación autoritaria y violenta del PSL-SL. Pero también hubo muchos nativos, hombres y mujeres, que siguieron las órdenes con tanta o más crueldad que la de los mandos andinos. Es decir, que conjuntamente con los "arrepentidos inocentes", víctimas de los terroristas, existieron "senderistas nativos", plenamente responsables de sus actos. El discurso de Pedro no distingue claramente estos dos grupos, aunque él mismo reconoce la presencia de nativos-mandos senderistas.

En quinto lugar, Pedro expresaba su orgullo de haber tomado las armas para defender sus comunidades; una reivindicación que es muy fuerte entre los campesinos-ronderos de la sierra del Perú y que se resume por la expresión recogida por el profesor Telmo Rojas: "*hemos levantado cabeza*". En sus comentarios sobre el tema, Carlos Ivan Degregori recalca su importancia: "*porque rescata al campesino como actor social con voluntad e iniciativa propia y no como objeto de manipulación o de dirección*." (in Starn 1993: 18 y 36). Este tema es crucial, muy complejo, y debe ser analizado en otro texto, por el momento puedo plantear que la satisfacción y el orgullo de la auto-defensa armada se acompaña en algunos ronderos nativos de la impresión de que la violencia es tan negativa que es preferible concebir que ha sido *impuesta* por actores exteriores.

En sexto lugar, los casos de compasión evocados, cuando se dejaban escapar personas condenadas, son también explícitos de la constancia de la moral de paz y de concordia aun en medio de los conflictos armados. En fin, es muy interesante el pasaje que concierne el encuentro fortuito entre un rondero y un mando senderista "amigo" (aunque no sabemos si era nativo o andino), que se negó a ordenar su muerte, y que finalmente fue castigado y asesinado él mismo. Triste desenlace de una situación que demuestra una vez más la cercanía entre las personas que se estaban haciendo la guerra. El temor de la muerte ha paralizado y sigue paralizando a todos los que participaron en esta terrible violencia, como veremos con más precisión en la última parte de esta contribución.

> *«El trabajo de encuesta de la CVR en la selva central es poco conocido, y como dice Pedro, muchos eran los que temían por sus vidas si aportaban sus testimonios [...]»*

IV. Las secuelas de la época de la violencia: tensiones, conflictos y resentimientos

El retorno a la vida ordinaria después de las guerras es siempre difícil, pero debemos recalcar que ello es todavía más grave para los pueblos nativos que ya vivían marginados en la sociedad peruana, que han recibido poca o ninguna ayuda humanitaria de urgencia durante el conflicto, y que han sido abandonados después, hasta la actualidad. En efecto, el proceso de desestructuración social es muy grave en la selva central (violencia de los hombres contra las mujeres y los niños, alcoholismo, matrimonios precoces, suicidios), a lo cual se añaden los conflictos antiguos con los colonos andinos y con las empresas madereras y petroleras. Estas secuelas son más dramáticas en las zonas cercanas a las ciudades como Satipo, Pichanaki y Puerto Prado, donde el modo de vida "tradicional" es parte del pasado, y la necesidad de fuentes de empleo y/o de la agricultura comercial se han vuelto indispensables para sobrevivir. Las chacras no son suficientes para sobrevivir.

En ese contexto, la situación de los llamados "arrepentidos" en las comunidades nativas es agravada por la marginación que sufren tanto las personas acusadas de ser antiguos senderistas, como sus hijos y hasta sus nietos. En ciertos casos, las acusaciones de terrorismo son fundadas; los antiguos mandos intimidan hasta ahora a los comuneros nativos que no se atreven a criticarlos pues temen ser agredidos e incluso asesinados. Pero en otros casos se trata de personas liberadas de los campos de concentración senderistas. En efecto, se ha adoptado la idea de una transmisión hereditaria de la "maldad" a los hijos que son excluidos de la vida social en sus propias comunidades. En otros casos, cohabitan en las mismas comunidades víctimas y agresores, lo cual es fuente de tensión constante, que no se discute en público (en los congresos, por ejemplo), y que se habla sólo en el marco privado y familiar**[26]**. Las tensiones y los conflictos entre personas y entre organizaciones políticas son también corrientes. En el relato siguiente, Pedro aborda los temas de la convivencia entre "arrepentidos" y víctimas, de la reconciliación inexistente y del resentimiento permanente.

Relato n° 4: Los "arrepentidos", el resentimiento y los campos senderistas

"En la comunidad de San Emiliano de Cachingarani, en Pangoa, hay una familia que vive marginada y discriminada, porque la mujer era mando senderista y ordenaba "llévalo, mátalo". Ellos están marginados, no viven como antes, nadie les tiene confianza, ni confraternidad. Hay desconfianza total, pueden matar quizá, es la idea de todos. Pero no ha habido violencia contra ellos, aunque da miedo que un día se les ataque. Eso queda entre ellos.

— ¿En algún congreso se habla de estas cosas? ¿Han habido declaraciones de reconciliación?

"La gente tiene miedo que los Senderos los van a matar, lo otro es por seguridad de la familia, [se piensa] si cuento entonces me pueden votar y ¿cómo quedan mis hijos? Lo otro es que es secreto.

Es secreto, pero sucede que cuando se hace el *masateo* [sesiones de masato, cerveza de yuca], o por otras actividades, los borrachos no mienten, dicen la verdad; entonces comienzan los problemas. No se puede ser juez y parte, como te dije, la CVR me pidió que hable como dirigente, pero los muertos no hablan. Yo he afrontado todo como dirigente, pero no puedo hablar. Yo he perseguido y he matado gente, yo he luchado y he matado, o sea que no puedo juzgarme a mí mismo.

En otros lugares los paisanos se han escondido donde nadie les podía encontrar, cuando regresaron al pueblo los marginaron porque pensaban que [ellos] estaban con los Senderos; no se sabe si es cierto que estaban en el monte o no... pero se desconfía mucho de ellos. [Se trata de las personas cautivas en los campos de concentración senderistas].

–Hay mucho resentimiento ¿hasta cuando crees que va a durar?

"Si es cierto, hay mucho resentimiento. Yo creo que el gobierno planteó muchas cosas buenas con la indemnización [las reparaciones], como la casa multiuso, los estudios, o la salud... Pero el Estado debe impedir que vuelva a suceder [la guerra]. Las familias ya han sido maltratadas; yo quiero que se cumpla con la indemnización individual. (...) la reparación colectiva es buena, pero nosotros debemos entender para qué sirve construir locales (...).

Hay comunidades que viven en un marco de violencia desde niños, [la gente] ahora tienen 25-30 años y cuando hacen sus *masateos* hay violencia, porque han visto los Senderos matar a gente y quemar casas; ¿con quienes se hacen pagar? Con sus esposas, con sus hijos. Hay que pedir sicólogos y hacer talleres en las comunidades.

(Pangoa, 27 de julio de 2010)

–¿De los campos senderistas has oído cosas? ¿Han llegado sobrevivientes a Satipo?

"Los colonos de Boca Matsuriari llegaron a San Antonio de Sonomoro, pero no los recibieron, entonces llegaron a San Ramón de Pangoa, eso fue el 3 de agosto de 1992; eran 1,200 habitantes. [Se les] dió tierras para vivir, pero como eran muchos entonces se fueron a Puerto Ocopa, y luego se fueron a Panga, pero ahí no eran bien vistos porque había entre ellos un grupo de criminales (…), y les metían flecha sin punta; ellos tuvieron cuatro enfrentamientos con los Senderos y luego se escaparon. En Puerto Ocopa fueron maltratados por el ejército, ahí eran otro tipo de Ashaninka y se fueron a Aoti, es una nueva comunidad y otra que se llama Pampa Mercado.

Ellos [los Andinos] tenían cultura muy diferente, eran muy violentos, querían matar, así son, desde antes, su manera de ser es siempre así.

Los refugiados de Unión Alto Saniveni (detrás del cerro, aquí en Pangoa) se refugiaron aquí, en la zona de El Porvenir; porque eran muchos y no había espacio para ellos. Estuvieron en Río Alberta, cerca de Río Negro, donde están los Ashaninka.

–¿Ha habido conflictos con los arrepentidos?

"Ellos son los repoblantes (sic) que hicieron pueblos aquí, o sea que han regresado, y para no hacerse notar formaron un tipo de anexo [una pequeña localidad cercana a una comunidad mayor]; ya no hay conflictos, pero han habido muchos (…).

En San Juan de Cachingareni hay un grupo de nativos que han seguido ellos [a SL], pero cuando llegó la Ley del arrepentimiento salieron de ahí, no hay confianza. Si vienen, pero no hay confianza como parientes, están distanciados, [se los trata] con recelo.

–¿Y los matrimonios entre ellos y los lugareños hay?

"Hay algunos matrimonios, pero no son corrientes."

(San Ramón de Pangoa, 12 de enero de 2011).

De manera ordinaria, la desconfianza y los resentimientos prevalecen después de las guerras civiles. Y el temor impide a los Ashaninka y a los Nomatsiguenga evocar siquiera un proceso de reconciliación; se prefiere convivir en silencio; la situación es general en toda la selva central. Pedro transmite también la esperanza que el Estado pueda impedir un retorno de la guerra, tema muy presente en la selva central, sobre todo en la zona que se encuentra aún en estado de emergencia, el VRAEM. Estas demandas fueron explicitadas en el Primer Congreso Nacional de Organizaciones Regionales de Víctimas de la violencia, organizado por la Municipalidad de San Ramón de Pangoa los días 17 y 18 de octubre de 2015. Los reclamos estuvieron centrados en las reparaciones económicas ofrecidas por el Estado, y que tardan en llegar; la gran mayoría de asistentes fueron mujeres andinas; y sólo un dirigente ashaninka del Perené abordo el tema de la falta de comprensión de la "guerra"; en fin, la distancia entre los funcionarios estatales y la población campesina nativa y andina de la región fue muy evidente (Villasante 2015b).

Otra temática importante es la que concierne las relaciones entre los nativos amazónicos y los colonos andinos. La desconfianza entre estas poblaciones es, como sabemos, muy antigua, aunque su instalación efectiva tuvo lugar solamente en el siglo XIX y sobre todo después de la década de 1950. En efecto, la colonización moderna de este supuesto "espacio vacío de la selva" ha sido organizada en la época del presidente Belaúnde, en los años 1960 (Santos y Barclay 1995: 109 *et sqq.*), y ha aumentado en la época del conflicto armado interno. Los mandos senderistas eran andinos, casi siempre de Ayacucho. Nadie olvida las crueldades que han cometido. En los años 1990, los pobladores andinos tuvieron que convivir en algunas zonas como San Ramón de Pangoa con los nativos; con mucha dificultad y temor pues, como recordaba Pedro, "son violentos". Las relaciones son en general tensas, pero se llegan a establecer lazos cordiales, y hasta matrimonios de hombres andinos con mujeres nativas. Lo cual implica, desde el punto de vista antropológico, un mejor estatus de los Andinos respecto de los Nativos.

V. Algunos comentarios sobre la CVR y sobre el presente

Para concluir esta contribución abordaremos algunas informaciones sobre la CVR y sobre la situación presente en las comunidades nomatsiguenga de Pangoa.

Relato n° 5: La CVR, las reparaciones y la situación actual

"Cuando llegaron en la zona nadie quería informar, si tu avisas te van a matar, yo mismo me he chupado de las cosas que hemos hecho, solo Dios sabe lo que he hecho, no puedo ser juez y parte de la situación. El Dr Prado de CIPA me ofreció ser entrevistado y luego ir a declarar a la CVR. Pero yo no quise, ¿porque si yo he perseguido gente como puedo juzgarme a mí mismo? Yo he luchado y he matado. Me invitaron a Lima, a Huancayo, a Huancavelica, para informar, pero me negué. (…)

Yo creo que cientos de nativos que han caído y los ronderos también, merecen una indemnización, porque el sacrificio ha sido grande. (…)

(San Ramón de Pangoa, 27 de julio de 2010)

— ¿Que me puedes decir sobre la CVR, quieres agregar algo después de la otra vez?

Hemos tratado con ellos, pero los que estaban más cerca eran los de ARPI [Asociación regional de pueblos indígenas de la selva central] a través de KANUJA [Asociación de Comunidades Ashaninka y Nomatsiguenga del Pangoa], todo lo han trabajado en mesa [oficinas] sin llegar a las comunidades. Los encuestadores no han llegado a las comunidades. G. Ñ. [un dirigente ashaninka] ha manejado todo, tipo política, por eso hubieron problemas, después llego el PAR y después las municipalidades. La duda era general. Los paisanos decían "*los que cuentan [dan testimonios] les van a matar*", por eso no se podía informar bien la situación.

[El Consejo de reparaciones] ha enviado gente a las comunidades; pero hasta hoy en día hay mucha gente que no está empadronada todavía. Mi esposa ha acompañado a registrar a Anapate, Mapotoa, Sangareni, Cubantia, y se informó de que hay gente que no quiere registrarse porque dicen que nunca les van a dar nada. Pero hoy en día si hay gente que han entendido que las reparaciones han llegado. Han visto que han incrementado puestos de salud." (…)

–¿Cual es la situación actual? ¿Qué saben los jóvenes?

Los jóvenes no saben nada ahora, no les interesa nada. Se han quedado traumatizados de la guerra ¿no? En Masaronkiari, en Cachingarani, han habido ataques, ahí les pegan mucho a las mujeres, a los hijos. Vamos a hacer talleres con Flora, CIPA y CAAAP [ONGs] para remediar eso. Para todas las comunidades. Nosotros los nativos no conocemos lo que ha pasado, con los vecinos mismos no sabemos [Pajonal, ríos Ene y Tambo].

Tenemos petroglifos que simbolizan el pasado, en Pakitzapango quieren hacer hidroeléctrica y ahí hay muchos restos de nuestros antepasados. Los jóvenes no se interesan en nada…

— ¿Por qué no se interesan?

No les interesa, les hemos hablado de las creencias antiguas, de la música [ritual], pero la mayor parte no quiere saber nada, solo quieren ir a la discoteca a bailar la lambada.

— ¿En las escuelas no les hablan del pasado?

Los profesores son colonos o mestizos y no conocen nada de nuestra historia, ni porqué estamos aquí, ni para que… estamos perdiendo hasta las lenguas, en el Tambo ya no usan *cushma* [túnica de algodón]… y hablan castellano nomás. En el Perené también. Ya nadie va a Satipo en *cushma*… solo con el *tsarato* [bolso tejido] se pasean.

–He visto que en Puerto Prado se celebra el 28 de julio y los escolares desfilan con cushmas

Bueno estamos recobrando un poco de nuestras costumbres antiguas con los profesores bilingües, y también a usar *chusmas* en las ceremonias… pero no es suficiente.

–¿Se conoce la historia de los nativos y de la selva central en las escuelas?

Nada, de nada. No se sabe nada. Debería haber algo, aunque sea mínimo."

(Pangoa, 12 de enero de 2011).

El trabajo de encuesta de la CVR en la selva central es poco conocido, y como dice Pedro, muchos eran los que temían por sus vidas si aportaban sus testimonios pues la ambivalencia introducida por la "Ley del arrepentimiento", y en general por las secuelas de la guerra civil era y es siempre muy importante. Sin embargo, hay que precisar que si la CVR ha estado casi ausente de la zona de Pangoa (y también del río Ene y del Gran Pajonal), varios testimonios han podido ser recogidos en la zona cercana a la ciudad de Satipo y en el río Tambo, tanto por los miembros del Centro amazónico de antropología y aplicación práctica (CAAAP), como por los agentes de la CVR. En ese tiempo (2001-2002) hubo también situaciones de tensión entre los dirigentes que apoyaban a la CVR y los que preferían mantener sus distancias por temor de las consecuencias. De manera general, los errores en la gestión política de la participación de los Nativos en la encuesta nacional han dejado su huella hasta la actualidad. Actualmente, la división, los resentimientos personales y la búsqueda de ventajas materiales y simbólicas domina la situación de las organizaciones nativas. En consecuencia, la lucha por los derechos ciudadanos de los nativos se ha politizado y se ha asociado al clientelismo y a la corrupción.

El Consejo de reparaciones creado en 2006 ha empadronado a miles de nativos en el Registro único de víctimas del conflicto armado, en el Libro 1 de Personas y en Libro 2 de Comunidades. Par inscribirse es necesario tener el DNI, y como la mayoría de nativos no lo tiene, el primer paso del trámite concierne el establecimiento de los documentos de identidad. Sin embargo, como en el caso de la CVR, al inicio ha sido muy difícil obtener la confianza de los nativos que no sabían bien para qué iba a servir su inscripción en el Registro de víctimas.

El segundo problema, aún de actualidad, es la lentitud con la cual las reparaciones individuales y colectivas, así como los servicios de base llegan a las comunidades nativas. Algunas precisiones sobre este tema. Luego de haber sido dirigente local y regional, y de haber sufrido en carne propia la violencia de la guerra, perdiendo uno de sus hijos que fue raptado por Sendero Luminoso, Luzmila Chiricente fue nombrada miembro del Consejo de reparaciones. Ella ha participado activamente en el empadronamiento de miles de nativos Ashaninka y Nomatsiguenga. Pero todo ello no le vale el reconocimiento merecido, ni del Estado peruano, ni de sus paisanos que la acusan de "aprovechar" de su puesto y de no ocuparse de los problemas de los nativos de la selva central. Conociendo bien a Luzmila, desde 1978 en que visité su comunidad de camino al río Tambo, puedo atestiguar que es una persona muy honesta, que no recibe ningún salario del Estado, y que aun cuando sea el único miembro "nativo" del Consejo de reparaciones, ella no *representa*, en el sentido político y legal del término, a los "Nativos de la selva central" y menos aún a los Nativos de la Amazonía. El Consejo mismo no *decide* de nada, lo único que hace es ocuparse del Registro de víctimas, que luego transmite a la entidad ejecutiva del Estado peruano, la Comisión multisectorial de Alto Nivel (CMAN), la cual coordina con los gobiernos regionales y con los ministerios para proceder a las reparaciones. Luego del cambio de gobierno en julio de 2016 no ha habido avances.

Respecto a la situación actual, Pedro evoca el grave problema de la pérdida de referentes culturales de los jóvenes que no conocen el pasado antiguo, ni el pasado de la guerra civil, ni la historia de la selva central. Por un lado, es evidente que la mayoría de jóvenes ha crecido en un marco de violencia doméstica muy importante que les hace querer "liberarse" rápidamente de lo que para ellos es el triste pasado de los padres. De otro lado, es también muy cierto y aberrante que los currículos escolares no tengan en cuenta ni la historia política de la selva central, ni la historia de los nativos — que en realidad ni siquiera está escrita, y que es conocida solamente por algunos raros investigadores. En fin, como afirma Pedro, la historia mítica antigua, las costumbres de vestido, y hasta la lengua de los Nomatsiguenga y de los Ashaninka se están perdiendo progresivamente. Y estas son las secuelas culturales más trágicas de la guerra civil pues parecen ser irreversibles.

Conclusiones

Los relatos que hemos examinado nos brindan informaciones importantes para comprender mejor los hechos acaecidos en una zona particular de la selva central, la zona de Pangoa, habitada por Nomatsiguenga que ya se encontraban inmersos en el mercado interno local, y que vivían en contacto constante con los colonos andinos desde inicios del siglo XX. Su situación difería de aquella de los nativos Ashaninka instalados en los ríos del Ene y del Tambo, relativamente más alejados del mundo andino regional.

• Pedro era un dirigente y un rondero que ha tomado las armas para defender a los suyos de los ataques terroristas, y que sido enrolado por las Fuerzas Armadas para apoyar las acciones militares, en particular contra Sendero Luminoso. Pedro tenía menos de 30 años cuando tomó las armas, y conocía las historias legendarias de los Nomatsiguenga, así como las reconstrucciones de la memoria colectiva de las personas de su generación. Es importante tener en cuenta esos rasgos personales para situar sus discursos sobre la guerra sufrida por los suyos. Hemos visto que la violencia senderista es comparada a aquella que introdujeron los misioneros franciscanos en el siglo XVII, que "*quemaban gente*"; y esta violencia es considerada como una "*continuación de la guerrilla de 1965*", en la que murieron efectivamente muchos Nativos de la selva central (8,000 según Klarén). Sin embargo, ambas ideas del pasado *son memoriales y no históricas*. En la época colonial hubo una cierta imposición del cristianismo y de la "*llamada civilización*", como me repetía Pedro con mucha ironía (históricamente atestada), pero nunca hubo masacres, ni se quemaron nativos recalcitrantes. La guerrilla de 1965 fue una tentativa absurda de declarar la guerra al Estado a partir de zonas habitadas por campesinos andinos y nativos que no entendían nada del discurso "revolucionario". El levantamiento fue reprimido de manera brutal por las Fuerzas Armadas, que fueron responsables de la muerte de miles de civiles. Sin embargo, ese evento fue una represión militar, no una guerra interna.

La violencia de Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas en la selva central, como en el resto del país, ha sido totalmente nueva en el Perú pues en realidad hemos tenido una guerra civil en los centros del conflicto. Es decir, en Ayacucho, en Apurímac, en Huancavelica y en la selva central. Como otras personas del lugar, Pedro reconoce que hubo *una guerra entre prójimos*. En sus testimonios se confirma lo que ya sabíamos de las zonas del centro del conflicto, en especial en Ayacucho: que los pobladores fueron sometidos por mandos senderistas, y que luego de un periodo de sumisión, empezó la resistencia armada. Y que de manera general, "*los senderistas eran nativos, no solo choris*."

• Según Pedro, ante los discursos y la dominación armada de los senderistas, "no podían hacer nada". Los actos de violencia y de crueldad de algunos Nomatsiguenga capturados por Sendero Luminoso, son explicados por la imposibilidad de luchar contra gente armada. Pero esta situación duró solo un tiempo, pues las rondas pudieron organizarse y luego recibir ayuda de las Fuerzas Armadas.

• El reconocimiento de la violencia extrema de los ronderos, e incluso de la tortura sobre los agresores, es muy importante pues traduce una realidad que aún no se ha estudiado de manera precisa. Esta realidad traduce de manera clara que se había entrado en un "estado de guerra", donde las reglas de vida y las prohibiciones de asesinato habían desaparecido.

• Pedro ha sido testigo de la llegada de miles de campesinos andinos y nativos liberados de los campos de concentración senderistas, y de la acogida tibia y hasta hostil que se les ha ofrecido pues se pensaba que eran "terroristas". Los sobrevivientes de estos campos senderistas, se encontraban en una situación muy compleja y contradictoria, eran "refugiados de guerra", pero algunos se habían plegado a la violencia senderista y habían cometido crímenes contra sus propios paisanos. Las Fuerzas Armadas los catalogaron como "arrepentidos", siguiendo la Ley de arrepentimiento de 1992. Sin embargo, la ambivalencia entre víctimas y perpetradores continua, y como testimonia Pedro, siguen siendo discriminados y excluidos en sus propias comunidades. La reconciliación es todavía una utopía en la mayor parte de la selva central, y ni siquiera evocada o favorecida por las autoridades locales, casi todas de origen andino.

• Las secuelas de la guerra son trágicas en esta región del país. Los ronderos que han arriesgado sus vidas por luchar contra el terrorismo se sienten abandonados, sin reconocimiento del Estado, sin reparaciones materiales y simbólicas, como la mayoría de nativos y colonos que siguen esperando las reparaciones[27]. Algunas frases de Pedro traducen bien esta situación deplorable de los ronderos nativos de la selva central:

• "*Se debe reconocer que nos hemos defendido porque este es nuestro territorio*."

• "*Tenemos que callarnos para cuidar nuestras vidas*."

• "*Yo creo que cientos, miles de nativos que han caído merecen indemnización porque el sacrificio ha sido grande*."

• "*Ahora nadie habla de eso.*"

(REVISTA IDEELE N° 277, FEBRERO DEL 2018)

Bibliografía

Chiricente Luzmila,

2014, La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central. Documento de trabajo presentado en el IDEHPUCP el 30 de abril de 2014
http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Texto-Luzmila-Chiricente1.pdf

Comisión de la verdad y la reconciliación, Perú
(2004) 2009, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la verdad y la reconciliación*, Lima: Navarrete.

Coronel José
1996, Violencia política y respuesta campesina en Huanta, en Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP: 29-116.

Coz Barón Dania,
2016, "Los arrepentidos inocentes", en https://comisedh.lamula.pe/2016/04/07/los-arrepentidos-inocentes/comisedh/ [consultado el 30 de marzo de 2017].

Degregori Carlos Iván
1990, *El surgimiento de Sendero Luminoso 1969-1979*, Lima: IEP.

Degregori Carlos Iván
1993, Resumen final, en Starn Orin (ed.), *Hablan los ronderos : la búsqueda por la paz en los Andes*, Lima, IEP: 36-39.

Degregori Carlos Iván,

2010, *Qué difícil es ser dios*, Lima: IEP.

Del Pino Ponciano,
1992, Los campesinos en la guerra o de cómo la gente comienza a ponerse macho, *Sepia IV : Perú, el problema agrario en debate*, Lima: 487-508.

Del Pino Ponciano
(1999, 2007) Familia, cultura y "revolución". Vida cotidiana en Sendero Luminoso, en Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú*, Lima: IEP-UNSCH.

Deng Francis
1996, *Internally displaced persons. Profiles in displacement : Peru*, Report of the Representative of the Secretary general, submitted to Commission of Human Rights resolution 1995/57, Commission on Human Rights, United Nations, Economic and Social Council.

Espinosa Oscar1995, *Las rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*, Lima: CAAAP.

Fabian Arias Beatriz, 1997, *Las cosas ya no son como antes : la mujer ashaninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*, Serie Documentos de trabajo, Lima: caaap.

Flores Galindo Alberto
(1986) 2008, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas. Reedición en 2008, in *Obras completas*, III, Lima: Sur, Casa de estudios del socialismo.

Flores Galindo Alberto (1988) 1996, El exterminio y el recuerdo: la masacre de los penales, in *Obras completas*, IV, *Tiempo de plagas*, Lima: Sur, Casa de estudios del socialismo: 203-213.

Freud Sigmund,
(1912-1930) 2007, *Anthropologie de la guerre*, Paris: Fayard.

Fumerton Mario
2002, *From Victims to Heroes. Peasant counter-rebellion and Civil War in Ayacucho, Peru, 1980-2000*, Amsterdam: Rozenberg Publishers.

Guardia Sara Beatriz
2006, en Gustavo Ruíz de Somocurcio, *Perú insurgente, Perú emergente. Apuntes sobre 40 años de lucha armada*, Lima: Impreso en el Perú.

Héritier Françoise
1996, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.

INEI, *Instituto nacional de estadística*,
1994, *Censo nacional 1993*, Lima, Dirección nacional de censos y encuestas.

Informe Defensorial n° 080402-03 [Copia personal].

Informe Final de la CVR, 2003

Tomo II. Los actores del conflicto, Cap. 1, 1. El PCP-SL

—5.1.5. Rondas de colonos y rondas nativas en la selva central

—5.2. Los CAD después de la guerra

Tomo IV. Los escenarios de la violencia, 2. La región del centro

—2.9. Zona VI: Selva Central (Perené, Oxapampa, Satipo, Chanchamayo, Gran Pajonal)

Tomo V. 8. Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas

Tomo VI. 1.3. Ejecuciones arbitrarias por agentes del Estado

Tomo VI. 1.9. La violación de los derechos colectivos

—1.9.2. Desplazamiento forzado interno y esclavitud sufrida por el grupo étnico asháninka

—1.9.2.4.2. Control de los Asháninkas por el PCP-SL

Tomo VII. Los casos investigados por la CVR

—31. La desaparición del jefe asháninka Alejandro Calderón (1989)

—71. Asesinatos y violaciones de los derechos humanos en Mazamari [Tsiriari] (1993)

Anexo 2, Cronología 1978-2000

Isbell Billie Jean
1992, Shining Path and Peasant Responses in Rural Ayacucho, in David Scott Palmer (éd.), *The Shining Path of Peru*, London: Hurst & Co. Ltd : 59-82.

Levi Primo
1947, *Se questo è un uomo*, Torino: Einaudi. [Trad. francesa 1987. Trad. castellana 1987, Barcelona].

Levi Primo
1986, *I sommersi e i salvati*, Torino: Einaudi. [Trad. francesa 1989. Trad. castellana 1988 (Barcelona)].

Levi-Strauss Claude
1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: PUF.

Méndez Cecilia
2000, La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú, *Diálogos en historia* n°2, Lima, Grupo de estudios e investigaciones Clío : 231-248

Santos Fernando y Frederica Barclay
1995, *Ordenes y desordenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*, Lima: IFEA, IEP, FLACSO.

Santos Fernando
2003, El enemigo interno: hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana, *Revista Andina*, 36: 161-192.

Santos Fernando
2004, The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru, en *In Darkness and Secrecy*, N. Whitehead y R. Wright, Durham & London, Duke University Press : 272-305.

Santos Fernando
2005, San Cristóbal en la Amazonía: colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú, *Anthropologica*, XXIII, 23: 43-80.

Sémelin, Jacques
2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris: Seuil.

Starn Orin
1993 (éd.), *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*, Lima: IEP.

Theidon Kimberly
2004, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima: IEP.

Todorov Tzvetan
2010, *Le siècle des totalitarismes*, Paris: Robert Laffont.

Villapolo Leslie
2016, "Recursos socioculturales de los Asháninka para resistir al régimen totalitario de Sendero Luminoso y sus efectos", *Revista del LUM*, abril 2016: 8-9.

Villasante Mariella
1983, Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betania, comunidad nativa ashaninka, Río Tambo, Tesis de Licencia en antropología, PUCP.

Villasante Mariella
2012, Violencia de masas del Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Ashaninka de la selva central, *Dossier* de *Memoria n°9*, IDEHPUCP,

http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Dossier.pdf

Villasante Mariella

2014a, "La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central". Seminario del idehpucp, Lima, 30 de abril 2014, *Boletín del idehpucp* del 27 de mayo de 2014.

http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-Idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf

Villasante Mariella
2014b, "La masacre de Tsiriari y de la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo (Satipo)", *Boletín del idehpucp*, 12 de agosto de 2014.

http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/la-masacre-del-valle-de-tsiriari-y-de-la-comunidad-nomatsiguenga-de-tahuantinsuyo-satipo/

Villasante Mariella
2015a, *Les Camps de Sentier Lumineux chez les Quechua et chez les Ashaninka durant la guerre civile au Pérou (1989-2000*) [on line junio 2015]

https://www.academia.edu/12921416/Les_camps_de_Sentier_Lumineux_chez_les_Quechua_et_chez_les_Ashaninka_durant_la_guerre_civile_au_Pérou_juin_2015_

Villasante Mariella
2015b, "Primer Congreso nacional de organizaciones regionales víctimas de la violencia. A 12 años de búsqueda de la verdad, justicia y reparaciones dignas",*Boletín del Idehpucp*, 17 de noviembre de 2015

http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/primer-congreso-nacional-de-organizaciones-regionales-de-victimas-de-la-violencia-a-12-anos-de-busqueda-de-la-verdad-justicia-y-reparaciones-dignas/

Villasante Mariella
2015c, *Le Grand récit de la guerre interne au Pérou. Version resumée du Rapport final de la Commission de la vérité et de la réconciliation, 2003*, Paris, L'Harmattan.

Villasante Mariella
2015d, *De la difficulté de construire une nation péruvienne avec les Natifs amazoniens. Le cas des Ashaninka exclus de la société nationale*, MSH Amérique latine, 25 de julio de 2015

http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article858

Villasante Mariella
2016a, "Por el reconocimiento de las víctimas de los campos de internamiento senderistas", *Boletín del Idehpucp*, 10 de febrero de 2016

http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/por-el-reconocimiento-de-las-victimas-de-los-campos-de-internamiento-senderistas/

Villasante Mariella
2016b, "Los "recuperados" de la selva central, víctimas de crímenes de lesa humanidad", *Boletín del Lugar de memoria de Lima* n°1, abril 2016.

Villasante Mariella
2016c, *Violence politique au Pérou, 1980-2000*, Paris: L'Harmattan.

Villasante Mariella
2016d, "El Protocolo de atención a los "recuperados" del VRAEM y los crímenes de lesa humanidad aún no reconocidos", *Boletín del IDEHPUCP*, Lima, 18 de octubre de 2016

http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/el-protocolo-de-atencion-a-los-recuperados-del-vraem-y-los-crimenes-de-lesa-humanidad-aun-no-reconocidos/

Villasante Mariella

2017, Los campos de concentración senderistas y los niños soldados en el Perú: desafíos para el derecho humanitario peruano, *Revista Ideele* n° 275.

Villasante Mariella

(en preparación), *La violencia política en la selva central del Perú, 1980-2000. Una guerra civil desconocida*, Fondo editorial de la PUCP.

---

[1] Las rondas campesinas deben ser distinguidas entre las originales del norte y aquellas del centro y del sur andino. Según Orin Starn, las rondas del norte "nacieron a fines de 1976 a iniciativa de los propios campesinos" para controlar el abigeato, los conflictos y realizar obras públicas. Las rondas de las otras zonas andinas se formaron a partir de 1983 para combatir a Sendero Luminoso (1993: 5). El mismo tipo de autodefensa de comuneros se organizo en la selva a partir de 1988-1989, según las zonas. Según Oscar Espinosa, que ha publicado el primer libro sobre *Las rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana* en 1995, las primeras rondas se crearon en San Martín, zona donde operaba el MRTA, en 1986 (1995: 72-100). En la selva central, Sendero Luminoso empieza sus acciones terroristas a partir de 1982, en el valle del río Ene; y según este autor, las rondas se organizan a partir de 1989 (1995: 101-146). Las rondas también se organizaron en otras zonas de la Amazonía norte (Jaén), y también en las zonas de selva de Apurímac, en el Urubamba, y finalmente en la selva baja de Loreto y de Ucayali (1995: 147-175).

[2] Que están conservados en el Centro de información para la memoria colectiva y los derechos humanos de la Defensoría del Pueblo.

[3] Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, 1971.

[4] Flores Galindo, *Buscando un Inca*, 1986, 2008: 362.

[5] Méndez, La tentación del olvido, *Diálogos en historia* n°2, 2000: 231-248.

[6] Censo 2007, *Análisis etnosociodemográfico de las Comunidades nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*, inei 2010. Siguen en orden de importancia: los Awajun (Aguaruna), 55 366; los Shipibo-Conibo 22,517 y los Chayauita 21,424.

[7] Ver el IF de la CVR, Tomo VI, 1.3. Ejecuciones arbitrarias por agentes del Estado. El IF resalta la estrategia de los perpetradores del Estado de eliminar las evidencias, es decir desaparecer los cadáveres por incineración, mutilación, explosión de cuerpos y ocultamiento en lugares de acceso difícil; es en este marco que se usaron helicópteros en la selva central y en otras zonas del conflicto. Los agentes del Estado son responsables de la muerte de 4,423 victimas identificadas, y de 2,900 personas desaparecidas, que serían también victimas fatales, por lo cual la cifra de victimas de los agentes del Estado reportadas a la CVR es de 7,334 personas (1.3.6. Conclusiones).

[8] Sara Beatriz Guardia, citada por Gustavo Ruíz de Somocurcio, *Perú insurgente, Perú emergente*, 2006: 72.

[9] CVR, Tomo II, 1. El PCP-SL: 43 *et sqq*. Ver también Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso*, 1990 y *Qué difícil es ser dios*, 2010; Billie Jean-Isbell, Shining Path and Peasant Responses in Rural Ayacucho, 1992; José Coronel, Violencia política y respuesta campesina en Huanta, 1996; Ponciano del Pino, Los campesinos en la guerra, 1992, y Familia, cultura y revolución, 1999; Mario Fumerton, 2002.

[10] La CVR ha condenado "el secuestro y presunto asesinato" de Alejandro Calderón en manos del MRTA, lo cual demuestra "la ideologización extrema del MRTA, su aventurerismo y su total desconexión con la realidad". En modo paralelo, la CVR considera que "nada justifica las acciones de extrema crueldad emprendidas por el "Ejército ashaninka de Oxapampa"; y también "lamenta la incapacidad de las autoridades civiles y militares para manejar la crisis abierta dentro de las normas inherentes al Estado de Derecho."

[11] Título de un libro muy interesante, centrado en Ayacucho, de Kimberly Theidon, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, 2004.

[12] Entrevista realizada en Satipo, el 7 de agosto de 2012.

[13] El 5 de marzo de 1989, el "comandante Huayhuaco" de Pichiwillca declaró en el diario *Expreso* que si el gobierno le entregaba unos 100 FAL, bajo control del ejército, en noviembre o diciembre devolvería la paz a Ayacucho. En ese contexto, el presidente García visitó la zona de Rinconada, tierra de Huayhuaco en diciembre de 1989, y entregó cien escopetas a las DECAS. El acto era simbólico, pero indicaba el camino que seguiría la lucha contra la subversión (IF de la CVR, Tomo II: 293-294). Según Espinosa (1995: 151), Huayhuaco solicitó 500 armas y exigió una actitud más ofensiva contra el terrorismo senderista; paralelamente, se le acusaba de cometer abusos, y reclutar a campesinos por la fuerza, torturándolos si se oponían. A pesar de ello, el presidente García le entrego 200 escopetas.

[14] Como nota Oscar Espinosa (1995: 42), los primeros comités de defensa, sobre todo en Ayacucho, fueron denominados "Comités de defensa civil antiterrorista (DESCAS), pero luego se acuñó el término Comités de auto-defensa (CAD), o rondas de autodefensa.

[15] Freud, *Anthropologie de la guerre*, 2007; se trata de una obra que reúne textos publicados entre 1912 y 1932. Para Freud, son tres las prohibiciones que han permitido el paso de la animalidad a la humanidad: el asesinato, el incesto y el canibalismo; sin embargo, esas privaciones forman siempre parte de nuestras sociedades, y representan el centro de la hostilidad a la civilización. El trabajo de la civilización consiste pues en transformar el germen de destrucción de las sociedades humanas en cultura de paz (Freud 2007: 27-30).

[16] Ver IF de la CVR, Tomo V, 8. Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas. Tomo VI, 1.9.2. Desplazamiento forzado interno y esclavitud sufrida por el grupo étnico asháninka. Ver también Espinosa, 1995: 120-124.

[17] Levi, *Si questo è un uomo*, 1947. Ver también éste y otros testimonios de sobrevivientes de campos de concentración nazis analizados por Tzvetan Todorov, *Le siècle des totalitarismes*, 2010.

[18] Entrevista grabada el 21 de julio de 2010.

[19] P. del Pino, (1999, 2007) Familia, cultura y revolución, in Stern, *Los senderos insólitos del Perú*, Lima, **IEP-UNSCH**.

[20] Entrevista grabada el 9 de agosto de 2012 en Satipo.

[21] Sobre este tema ver los artículos de Fernando Santos, 2003, 2004, 2005.

[22] Algunos nativos e incluso algunos dirigentes plantean que la brujería es una "costumbre" que hay respetar en nombre del "derecho a la diferencia cultural". Por mi parte, considero que la "diferencia cultural" no puede ser respetada si ésta implica crímenes que deben ser juzgados sin hacer ninguna distinción de origen étnico, de sexo o de género de los responsables; de lo contrario se estaría apañando una visión anti-igualitaria, anti-moderna y anti-republicana en el siglo XXI. En ese punto, y en el de las violaciones sexuales, que algunos dirigentes consideran también como parte de las "costumbres ancestrales", la justicia debe aplicarse normalmente. Esto implica la anulación del "derecho consuetudinario" de la Constitución peruana (Art. 149), que se opone al principio de la igualdad de todos los Peruanos ante la Ley (Art. 1).

[23] Según Fernando Santos, no existen referencias históricas sobre el hecho que los misioneros hayan quemado Nativos en el Perú. El castigo misionero mas grave ha sido el mandar azotar públicamente a personas que se rehusaban a seguir las reglas de la iglesia (Comunicación personal, 7 de abril de 2017).

[24] El canibalismo de hambre, o forzado como castigo por los mandos senderistas durante la época de la violencia no ha sido evocado en el IF de la CVR; ver Villasante 2012: 45-46, y 2014a.

[25] Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, (1986) 1989: 104 *et sqq*.

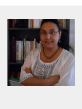
[26] La sicóloga Leslie Villapolo (2016: 9), observa que las memorias privadas intrafamiliares se reproducen por las mujeres, que hablan de sus experiencias como víctimas de los mandos Ashaninka.

[27] Durante la guerra civil en Pangoa, Pedro fue herido por bala en una rodilla, lo cual le dejó secuelas dolorosas, y no tenía medios para curarse. Finalmente ha fallecido de complicaciones de esa herida de guerra en su casa, el 16 de julio de 2017. Como miles de otros ronderos, nunca ha recibido el reconocimiento del Estado por sus servicios rendidos a la nación peruana.

SHARE TWEET PIN SHARE

‹ Artículo anterior   Siguiente Artículo ›

SOBRE EL AUTOR O AUTORA



Mariella Villasante

Doctora en antropología (École des Hautes études en sciences sociales, París), investigadora asociada al Instituto Riva Agüero y al Instituto de democracia y derechos humanos, PUCP. Especialista del Perú y de Mauritania. Comenzó sus trabajos de campo entre los Ashaninka de la selva central en 1978, obtuvo su Licencia en antropología en la PUCP en 1983. Luego estudió en la Universidad de Ginebra en 1983, y empezó sus trabajos de campo en Mauritania en 1986-1988. Tuvo su tesis doctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris en 1995 (Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France). Ha retomado sus investigaciones en el Perú en 2008, centradas sobre la violencia política en el país y entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central. Ha traducido y publicado el Hatun Willakuy en francés en junio de 2015. Sobre Mauritania, ha publicado artículos y cuatro libros. Sobre el Perú ha publicado una treintena de artículos, la traducción al francés del Hatun Willakuy [2015], y tres libros: Violence politique au Pérou. Essai d'anthropologie de la violence, (2016); Chronique de la guerre interne au Pérou, 1980-2000 (2018). En octubre de 2019 ha publicado: La violencia política en la selva central del Perú, 1980-2000. Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga. Estudio de antropología de la violencia, Prefacio de Salomón Lerner. Un libro de síntesis ha sido publicado en octubre de 2022: La guerra interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga. Estudio de antropología de la violencia y Muestra fotográfica (CD de música ashaninka tradicional), Instituto Riva Agüero-PUCP e IDL. Desde 2019 trabaja sobre las creencias, el chamanismo y el arte musical ashaninka en colaboración con el Instituto Riva Agüero y el Centre de recherches en ethnomusicologie (CREM, Francia).

ARTÍCULOS RELACIONADOS

Cine peruano: el año que se fue

Todos los gatos son pardos ante la visita del papa

La Amazonía, la economía ultra liberal y el discurso del papa Francisco

Papa caliente

DEJA EL PRIMER COMENTARIO SOBRE "RELATOS Y RECUERDOS DE PEDRO, UN RONDERO NOMATSIGUENGA DE PANGOA"

Deje un comentario

Su correo electrónico no será publicado.

Comentario

Nombre*

Correo Electrónico*

Website

Grabar mi nombre, correo electrónico y página web en este navegador para la próxima vez que realice un comentario.

PUBLICAR EL COMENTARIO

Las opiniones expresadas por cada autor son de su exclusiva responsabilidad y no necesariamente reflejan las posiciones del Instituto de Defensa Legal.

Dirección: Pardo y Aliaga 272 San Isidro

Revista del Instituto de Defensa Legal (IDL)

Suscripción gratuita vía correo electrónico:

Directora: Patricia Wiesse

Publicación digital que aporta a la construcción de la democracia al propiciar el análisis y debate en torno a los temas clave de la agenda nacional.

rodrigoespinozar1981@gmail.com

ATRIBUCIÓN 4.0 INTERNACIONAL (CC BY 4.0)